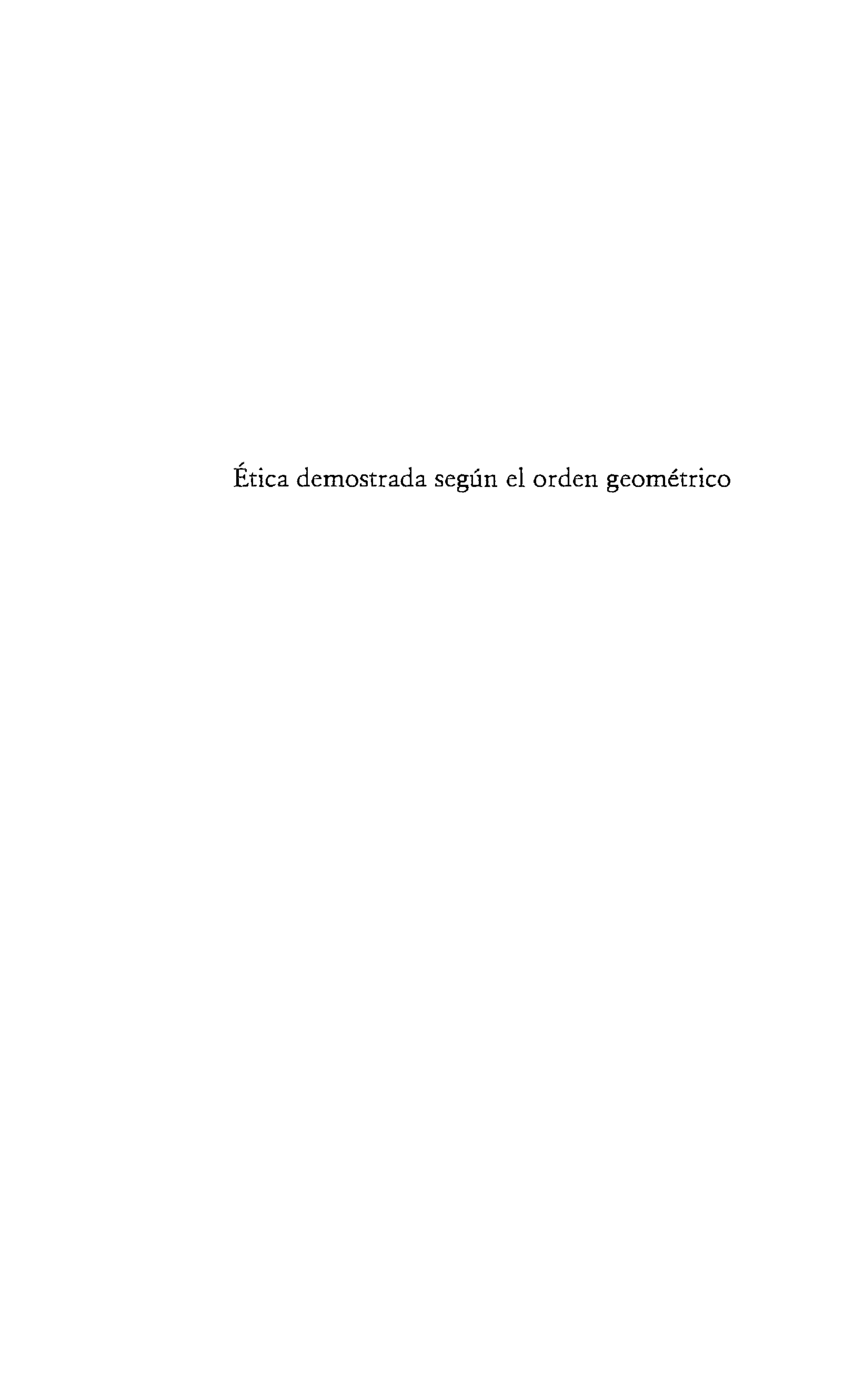
Baruj

SPINOZA

EDITORIAL TROTTA

Ética demostrada según el orden geométrico

edición y traducción de ATILANO DOMÍNGUEZ



Ética demostrada según el orden geométrico

Ética demostrada según el orden geométrico

Baruj Spinoza

Edición y traducción de Atilano Domínguez

E D I T O R I A L   T R O T T A



Director de colección
Jacobo Muñoz

Título original: Ethica ordine geometrico demonstrata

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

© Atilano Domínguez, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-379-3
Depósito Legal: VA-279/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: *Atilano Domínguez* 9
I. Redacción y edición del texto 9
a) La redacción de la *Ética* 10
b) Edición y difusión del texto 12
II. Estructura y significado 15
III. El texto y la traducción 18
1. La edición crítica de Gebhardt 18
2. Las críticas de Akkerman 20
3. Nuestra traducción 22
Bibliografía 26
Siglas 31
Estructura general de la Ética 33

ÉTICA
DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

I. De Dios 37

II. De la naturaleza y origen del alma 75

III. De la naturaleza y origen de los afectos 123

IV. De la esclavitud humana o de la fuerza de los afecto 181

V. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana 241

Índice de referencias internas de Spinoza 271
Índice de textos paralelos y notas del editor 279
Índice analítico y léxico 285


BENEDICTUS DE SPINOZA.
Cui natura, Deus, rerum cui cognitus ordo,
Hoc Spinoſa ſtatu conſpiciendus erat.
Expreſſere viri faciem, ſed pingere mentem
Zeuxidis artifices non valuere manus,
Illa viget ſcriptis: illic ſublimia tractat:
Hunc quicunque cupis noſcere, ſcripta lege.


B C
CAUTE

INTRODUCIÓN

«Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma» (*Ética*, III, pról).

La *Ética* es la obra cumbre de Spinoza y una de las obras maestras de la filosofía universal. La estructura geométrica del todo y de las partes, la precisión de las definiciones y de las pruebas, las referencias de toda nueva afirmación a cuanto la precede, dan al conjunto el carácter armónico y majestuoso de un complejo edificio levantado sobre un solo pilar, de un organismo superior desarrollado a partir de una sola célula. Su texto ha estado sobre mi mesa o al alcance de mi mano desde hace treinta años. Pero publicar su traducción me ha infundido siempre cierto respeto. El respeto que merece una obra clásica, cuyas dificultades se conocen más de cerca.

Quisiera transmitir al lector la actitud con que yo me he acercado a ella: con calma y perseverancia, con respeto e incluso cautela. Por eso, daré el texto de Spinoza en su desnudez, sin notas explicativas personales, y en esta introducción me limitaré a describir su redacción y edición, estructura y significado.

I. REDACCIÓN Y EDICIÓN DEL TEXTO

Como es sabido, el texto de la *Ética* no fue publicado por el mismo Spinoza (1632-1677), sino que vio la luz en las *Opera posthuma* editadas por sus amigos el mismo año de su muerte. Su redacción fue lenta y azarosa, pero conocemos sus momentos principales por su

Correspondencia; su edición, en cambio, fue rápida y expedita, pero sigue envuelta en la penumbra de vagas noticias biográficas e hipótesis sostenidas en análisis textuales. Por eso conviene recordar los hechos.

a) *La redacción de la* Ética

Spinoza sólo publicó dos obras durante su vida: los *Principios de filosofía de Descartes*, con los *Pensamientos metafísicos* como apéndice (1663), y el *Tratado teológico-político* (1670). Las noticias de que disponemos, nos hacen pensar que antes de la primera fecha redactó el *Tratado breve* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*, y después de la segunda el *Tratado político* y la *Gramática hebrea*. Puesto que la *Ética* es un tratado sistemático y estuvo en cantera hasta la muerte de su autor, es obvio suponer que éste ha integrado en ella los principales elementos de los demás escritos. Conjetura tanto más plausible cuanto que su redacción se ha prolongado unos catorce años y parece haber ocupado los huecos que aquéllos iban dejando.

La *Correspondencia* nos permite señalar con bastante precisión esos huecos y situar en ellos algunos estadios del texto[1]. Desde septiembre de 1661, Spinoza debate por carta con Oldenburg los fundamentos de su metafísica, que le envía en un anexo, cuyos términos parecen más próximos que los del «Apéndice I» del *Tratado breve* al de la *Ética* actual (Ep 1-4)[2]. A comienzos de 1663, sigue haciendo algo parecido con un grupo de amigos de Amsterdam, que se reunían en una especie de círculo o colegio, en torno a Simón de Vries (Ep 8-10) y a L. Meyer (Ep 12), para analizar los textos que él les enviaba y remitirle después sus observaciones. Esos hechos ponen de manifiesto que, antes de abandonar el *Tratado de la reforma del entendimiento* (Ep 6) y al mismo tiempo que explicaba a un estudiante las cuestiones más difíciles de la metafísica clásica (Ep 13) y de la física cartesiana, y que ideaba curiosos experimentos para resolver las objeciones químicas que le formulaba R. Boyle (Ep 5-6, 11 y 13), Spinoza iba dando forma a la primera parte de la *Ética*. Las dudas de sus amigos le forzaron a perfilar los conceptos de definición y método,

1. Desde este momento suponemos datos contenidos en la «Bibliografía» (pp. 26-30) y utilizamos las siglas (pp. 31-32). Noticias sobre la génesis y la edición de las obras de Spinoza en nuestras introducciones a Ep, KV, TIE, TTP, etcétera.

2. Véase cuadro sintético en *Correspondencia*, 258. Análisis más detallados en las notas de C. Gebhardt a *Briefwechsel*, Meiner, Hamburg, 1977, 334-335; y de F. Mignini a *Korte Verhandeling /Breve Tratatto*, Japadre, L'Aquila, 1986, 773-786.

de sustancia y modo, atributo e infinito, y, en fin, de extensión como atributo de Dios (*Ética*, 1/1-11 y 15e).

Tras unos meses de interrupción, durante el verano de 1663, dedicados a preparar para la imprenta su comentario a Descartes (Ep 12A-15), retoma la redacción de la *Ética*. Su labor debió de ser intensa y eficaz, ya que dos años después, en junio de 1665, anuncia a su amigo J. Bouwmeester que le enviará hasta la proposición 80 de la tercera parte (Ep 28). A pesar de que esta referencia es poco precisa, como después veremos, no cabe duda de que la redacción de la obra estaba muy avanzada. Pero he aquí que, cuando se esperaba ver el manuscrito publicado, es de nuevo relegado. El largo y duro debate de Spinoza con Blijenbergh sobre el problema del mal y la Biblia (Ep 18-24 y 27), si no también la incertidumbre sobre algún punto decisivo de su proyecto ético[3], y quizá incluso el apremio de la circunstancia política se conjuran entonces para reavivar en el filósofo el deseo de publicar el *Tratado teológico-político*, cuyos materiales básicos tenía a mano desde que redactara en español su *Apología* contra su expulsión del judaísmo[4]. En septiembre del mismo año ya Oldenburg sabe que está dedicado a la nueva tarea (Ep 29-31).

Cinco años hubieron de pasar, sin embargo, para que ese tratado viera la luz y Spinoza volviera a sacar del cajón el ya desvaído borrador de la *Ética*. Y necesitará otros cinco para revisar lo hecho y concluir lo que faltaba. La *Correspondencia* nos permite saber que, durante el primer período (1665-1670), debatió con Hudde el tema de la unicidad de Dios (Ep 34-36) y, durante el segundo (1670-1675), mantuvo una correspondencia intensa con Velthuysen sobre el TTP (Ep 42-43), con Boxel sobre los espíritus (Ep 50-56) y con Tschirnhaus sobre el método (Ep 57-60). Sin otro indicio previo, el 3 de julio de 1675 Spinoza anuncia a Oldenburg que piensa publicar la *Ética*, que ahora tiene cinco partes (Ep 62). Pero unos dos meses después le informa de nuevo de que su proyecto ha fracasado. He aquí sus propias palabras:

> En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Amsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y

3. Ep 23, 151-152; Ep 24, 156-157: estos pasajes aluden, no sólo al método de la *Ética*, sino también a temas que se hallan en su 4.ª parte actual.

4. Texto principal en *Biografías*, 232 = N 79; cf. *Ibid.*, 242 = B 6/1; 248 = C 6n; 250 = C 32n; 171 = L 41; 231 = N 76.

muchos daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y por tanto no sé qué hacer[5].

De hecho, cuando año y medio más tarde la muerte le sobrevino, el manuscrito seguía en su pupitre. Por ventura, la suerte le fue entonces más favorable.

b) *Edición y difusión del texto*

En efecto, las *Biografías* de Spinoza ponen de manifiesto que ni él estaba solo ni el texto era desconocido. La primera de ellas, el *Prefacio* de las *Opera posthuma*, redactado por uno de sus más fieles amigos, lo afirma sin rodeos:

Advierta, además, el lector que no debe sorprenderse de que la *Ética*, que aún no había sido publicada a través de la imprenta, sea aludida y mencionada en varias cartas, tanto por el que escribe como por el que contesta, puesto que ya hacía muchos años que había sido copiada por distintas personas y se había hecho pública[6].

Claro que esa publicidad era sólo relativa, ya que se circunscribía al círculo de los amigos. Nos consta, por ejemplo, que Schuller y Tschirnhaus debían de tener el texto completo desde el verano de 1675; pero también que Spinoza se negó a que le fuera entregado a Leibniz: «confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente»[7]. Toda cautela era poca, si recordamos que el *Tratado teológico-político* había sido prohibido por el gobierno Orange un año antes, el 19 de julio de 1674. Y, hacía sólo tres meses, alguna denuncia

5. Ep 68, 299/7-22; cf. J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben*, Frommann, Stuttgart, 1904, 237-242; y nuestra *Introducción* al TTP, 27/50-51n.

6. En *Biografías*, 76 = J 74.

7. Ep 72, 305/21-22; cf. Ep 70, 303/7-8 en relación con Ep 57, 263/10-11 y Ep 58, 265/21-22.

«ante el príncipe y los magistrados» le había aconsejado, como acabamos de ver, no imprimir la *Ética*[8].

He ahí por qué los editores debieron actuar con la máxima prontitud para ser eficaces. Ello fue posible, porque la obra se inscribía en un antiguo proyecto, que se remontaba al círculo de amigos de juventud, en Amsterdam[9]. Así lo confirman los hechos. Quince días antes de la muerte del filósofo, Schuller le había hecho una visita[10]; y en el momento de su muerte parece haber estado también a su lado el médico Luis Meyer[11]. Aquella misma tarde, al realizar el primer inventario notarial de sus bienes, debió de estar presente Schuller[12]; y en el segundo, mucho más detallado, hecho el 2 de marzo, hizo de testigo el librero de Amsterdam, Rieuwertsz[13]. Éste y su hospedero fueron los encargados de cumplir sus últimas voluntades: organizar y pagar el entierro[14], y, sobre todo, recoger y poner a buen recaudo sus manuscritos, guardados en el pupitre y no incluidos en ningún inventario[15]. A los cinco días de la muerte del filósofo ya estaban en manos del librero. Así lo decía Schuller a Leibniz: «La *Ética*, que has visto en su casa, se conserva en autógrafo en manos de un amigo y está a la venta, si se paga un precio (creo que 150 florines) digno de tal obra»[16].

El texto estaba, pues, a salvo y podía ser editado. Alguien ha sospechado, sin embargo, que, en un primer momento, los amigos del filósofo tuvieron más temor que fondos para ello. Pero lo ciero es que, sólo un mes después, contando con el apoyo económico de J. Jelles, Isaac J. de Vries y Rieuwertsz, y lo poco que pudiera quedar de la venta de sus bienes[17], decidieron publicar con toda rapidez[18], no

8. *Biografías*, 197-198 = N 37; ver notas 25 y 27.

9. Por eso quizá Spinoza califica alguna vez sus escritos («mi filosofía»), en probable alusión a la *Ética*, de «nuestra filosofía»: TIE, § 34 = 14/32-33, § 36 = 15/34, § 45 = 17/29 («in nostra Philosophia explicabimus»), § 51 = 19/19, § 76 [z] = 29/32, § 83 = 31/26 («in Philosophia»); Ep 28, 163/20 («nostrae philosophiae»).

10. *Biografías*, 199 = N 40; 225 = N 64b.

11. *Biografías*, 136 = C 46; 227 = N 66b y 67. La sospecha de Gebhardt, de que Meyer se habría alejado de Spinoza y no habría colaborado, por tanto, en la edición de sus obras (Gb, II, 312/6n), es rechazada por Ak, 207-208; ver nota 21.

12. *Biografías*, 201 = N 41n; 225 = N 64b.

13. *Biografías*, 220 = N 56.

14. *Biografías*, 201-201 = N 41-42; 220 = N 56; 222-225 = N 60-61 y 63-64.

15. *Biografías*, 95 = K 9; 99-100 = C 45; 138 = C 67.

16. *Biografías*, 201-202 = N 43; 124 = C 45.

17. *Biografías*, 222-225 = N 60-61 y 63; 138-142 = C 68-74. Ak, 99-100 y 146, da por supuesto que los encargados de la edición fueron Jelles y Rieuwertsz.

18. *Biografías*, 221 = N 57; 138 = C 67.

sólo la *Ética*, sino otros escritos que, aunque incompletos, consideraron «de algún valor»[19].

Es obvio que se repartieron el trabajo. Cabe suponer que Jelles y Schuller se encargaron de las *Cartas*[20] y Bouwmeester de la *Gramática hebrea*. En cuanto a la *Ética*, se admite que Meyer revisó el texto latino y que Glazemaker completó la traducción holandesa iniciada por Balling. En julio el texto estaba en la imprenta; a comienzos de noviembre, impreso, a falta del índice; y el día de año nuevo a la venta[21] en doble edición, latina (*Opera posthuma*) y holandesa (*Nagelate schriften*). Las dos versiones iban precedidas de un largo prólogo, redactado en holandés por J. Jelles y vertido al latín por Meyer[22], y seguidas de sendas «fe de erratas»[23], y la latina, además, de un precioso índice de materias[24].

Pero los enemigos de 1675 seguían al acecho en 1677[25]. Tan pronto la *Ética* salió a la luz la calificaron de impía y pestilente[26], y cuatro meses después el gobierno cedió a sus denuncias prohibiendo cualquier difusión del libro[27]. La prohibición, sin embargo, no tuvo más éxito que la del *Tratado teológico-político* en 1674. Si entonces el editor le restó eficacia con otras varias ediciones camufladas[28], ahora se adelantó a ella haciendo del texto latino una gran tirada, que permitió adquirirlo durante los dos siglos siguientes[29]. El ambiente, sin embargo, no le era propicio; de ahí que durante el siglo XVIII sólo apareció la traducción de J. L. Schmidt, con la crítica de Chr. Wolff

19. *Biografías*, 47 = J 9.

20. *Biografías*, 227 = N 66b y 67.

21. *Biografías*, 229 = N 70; 231 = N 75; 120 = C 38; 171 = L 43; cf. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, trad. de S. Roosenborg, Vrin, Paris, 1983, 490-492; Freudenthal, *Leben*, 306-309; Gebhardt, II, 311-317; Akkerman, *Studies*, 99, 128, 152-153, 160, 207-208.

22. *Biografías*, 224 = N 62; 225 = N 64a y 64c; cf. Akkerman, *Studies*, 284/VI: «Lodowijk Meyer, de vertaler van de tekst, die door Jarig Jelles in het Nederlands is geschreven».

23. Gb, 316: la lista de erratas ocupa en OP tres páginas sin numerar y en NS dos.

24. El *Index rerum* ha sido recientemente reimpreso por Wim Klever: «A neglected document of spinozism»: *Studia Spinozana* 2 (1986) 313-350.

25. Freudenthal, *Leben*, 237-240: cita a Rijckius; 300-301; *Biografías*, 169-170 = L 38: ambiente de 1677.

26. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Veit, Leipzig, 1899, 201-2/21 cita una carta de Graevius con fecha de 24 enero 1678.

27. *Biografías*, 228 = N 69: 6-6-1678; K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 492-493, alude a escritos de Spanheim (1675/1677) y Frc. Ridderus (1678).

28. Ver nuestra *Introducción* al TTP, 25.

29. Gb, 315: «las *Opera posthuma* deben haber sido impresas en una edición extraordinariamente grande, puesto que son una de las obras del siglo XVII que existen con más frecuencia en las librerías de los anticuarios».

(1744), y la parcial de H. E. Schack (1790-1793), puesto que la de Boulainvilliers permaneció inédita hasta 1910. Por el contrario, tras la *Pantheismusstreit* (1785) y la Revolución francesa (1789), el siglo XIX abrió las puertas a Spinoza: seis reediciones de las obras completas y nueve traducciones de la *Ética*. La española hubo de esperar, no obstante, a la de Manuel Machado (1913) y la primera edición crítica a la de Carl Gebhardt (1925)[30].

II. ESTRUCTURA Y SIGNIFICADO

Las noticias que acabamos de recoger sobre la redacción y la edición, es decir, la génesis temporal de la *Ética*, pueden hacer sospechar que el texto definitivo carece de unidad y trabazón interna: todo lo contrario de lo que exigiría su método geométrico. Y, de hecho, existen ciertas faltas o erratas que, en opinión de algunos, parecen delatar que Spinoza no sólo cambió su proyecto inicial de una *Ética* en tres partes[31], sino que no llegó a darle la última mano a la definitiva o *Ética* en cinco partes[32]. Pero una cosa son las posibles erratas y otra la estructura y significado de la obra. Por eso nos referiremos a ellas por separado.

No cabe duda de que el texto definitivo tiene una estructura sólida: las partes primera y segunda ponen los fundamentos metafísico y epistemológico, la tercera y la cuarta deducen de ahí la impotencia o esclavitud del alma, y la quinta su potencia o libertad. Es lo que expresa con claridad el mismo Spinoza al comienzo de la tercera parte en estos términos: «trataré de la naturaleza [3.ª] y de las fuerzas de los afectos [4.ª], así como de la potencia de la razón sobre ellos [5.ª], con el mismo método que en las partes anteriores he tratado de Dios [1.ª] y del alma» [2.ª][33]. Sólo dentro de este marco sería correcto

30. Ver lista cronológica en *Bibliografía*.

31. Gebhardt, 340-341, 343, admitía, con Baensch, que el «in tertia parte ostendam» de 2/49e (136/18) aludiría a 4/35 y 4/50. Akkerman (p. 99) parece suponer, además, que la «tertia pars» de Ep 28 (p. 163/19-20) llegaría a 4/20. Y con este último viene a coincidir otro texto de la misma época (Ep 23, 151/1-3), ya que parece aludir a 4/37e1 (p. 236/17-21).

32. Prueba de ello serían ciertas erratas en referencias o citas internas. «Dieses Fehlen der Controlle macht sich namentlich bei der *Ethica* bemerkbar» (Gb, 317). Se refiere a 2/40e1, 2/49e [l, 3.°], 3/50d, 4/ax, 4/31d: ver nuestras notas de crítica textual.

33. 3/pról, 138/23-26: «de affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam qua in praecedentibus de Deo et mente egi».

afirmar, como hacen otros[34], que la quinta parte del texto actual constituye la segunda parte de su contenido ético, es decir, si la obra es realmente una ética o moral, que está formada por las tres secciones citadas.

La estructura de la *Ética* responde, pues, a su contenido y coincide con la orientación última de toda la obra de Spinoza. Así lo anuncia su programa biográfico, expuesto al inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE, §§ 13-14) y recogido al comienzo y al final de la segunda parte de la *Ética*[35]. Lo confirman el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, que tienen por objetivo el Estado democrático, cuya esencia misma es la libertad de comunicación y de expresión de los ciudadanos[36]. Y lo demuestra de forma decisiva la estructura de sus dos obras más sistemáticas: el *Tratado breve* o ética juvenil y la *Ética* o tratado largo de madurez. En todos esos textos, tanto la metafísica como la física, la epistemología como la psicología de los afectos, se orientan y subordinan a la ética concebida, al mismo tiempo, como dominio o liberación de las pasiones y como amor intelectual, libertad y felicidad[37].

Tal como es desarrollado en la *Ética*, ese programa moral o vía de salvación marca los siguientes hitos. La primera parte demuestra la existencia de Dios y deduce de ella las cosas singulares o modos finitos. La segunda define al hombre como idea de un cuerpo existente, que reviste dos formas esencialmente distintas: la imaginación y la razón. La tercera describe la dinámica afectiva de la vida humana desde la perspectiva de la imaginación, es decir, sometida a las pasiones y a su incesante fluctuación. La cuarta examina y valora esa dinámica desde el punto de vista moral y descubre en ella el contraste entre la razón y la imaginación, la acción y la pasión, y, al mismo tiempo, la experiencia vital de impotencia o esclavitud, al no poder realizar la tendencia al pleno desarrollo, el ideal del hombre libre. La quinta, en fin, presenta de forma sintética los resultados alcanzados y proyecta después la vida humana sobre la Naturaleza total, Dios o la Sustancia única e infinita, y descubre desde esa nueva perspectiva, que Spinoza llama ciencia intuitiva o amor intelectual

34. Gueroult, I, 14-15/11n, en relación con 5/pról, 205/13: «transeo tandem ad alteram Ethices partem». Según él, E I-III serían la introducción, y E IV y V las dos partes de la *Ética*.

35. 2/pról, 2/49e [I, 1.º-2.º].

36. TTP, pról; 16, 193; 20, 241; TP, 5, § 1; 7, §§ 26-31; 8, § 3; 11, § 3.

37. Ver «Conocimiento y perfección humana en el *Tratado breve* de Spinoza», en A. Domínguez (ed.), 1992, 37-52; *infra*, nota 40.

de Dios, el medio más eficaz para progresar hacia la verdadera libertad y felicidad[38].

Ahora bien, esta vía hacia la libertad y la felicidad, que trae a la mente la segunda navegación platónica y el retorno purificador plotiniano, es en Spinoza una vía esencialmente racional. Y ello en un triple sentido: del objeto, del sujeto y del método. Del objeto, porque la vía spinoziana no implica purificación o exclusión de lo sensible, sino más bien su comprensión e integración en la vida humana y de ésta en el universo[39]. Del sujeto, porque no supone la salida o éxtasis fuera del ámbito racional, sino su plenitud o culminación. Del método, porque no consiste en una serie de actos libres, de elección personal, sino en un proceso necesario, de análisis y síntesis. «Sólo por el conocimiento del alma determinaremos [...] todo aquello que se refiere a su felicidad»[40].

Y es aquí, en el carácter radicalmente racional del sistema, donde surge una de las más graves objeciones que han sido dirigidas contra la ética spinoziana. En efecto, Spinoza daba por supuesto que «la *Ética*, como todos saben, debe fundarse en la Metafísica y en la Física»[41]. Pero, se arguye contra él, hay varias físicas y metafísicas. Pues, si el mundo surge de Dios con la misma necesidad con que la razón deduce de la idea de triángulo que sus tres ángulos miden dos rectos, se suprime toda finalidad (1/ap); y si la acción humana no sólo está inscrita en esa necesidad, sino que su forma más perfecta se limita a comprenderla, se elimina la voluntad libre como facultad de elección (2/48-49). ¿Tiene algún sentido calificar de ética la doctrina construida sobre esas bases?

No es éste el momento de responder a esta y otras preguntas, sino de ofrecerlas como guía de análisis al lector. En todo caso, hay que añadir que Spinoza afirma, desde el comienzo de la tercera parte de la *Ética*, la existencia de un poder individual, llamado *conatus*, que interpreta en la cuarta parte como la virtud fundamental, y cuyo grado supremo será la virtud de la fortaleza. El problema central que plantea la ética de Spinoza, consiste, pues, en descubrir el mecanismo metafísico que da origen a ese *conatus* y el mecanismo psicológico que le imprime la dirección y el carácter éticos. Su solución debe conciliar dos tesis aparentemente opuestas: que una idea sólo tiene

38. Ver nuestro esquema de la *Ética* al final de esta *Introducción*.

39. Quizá la mejor prueba es que, no sólo Dios, sino también el cuerpo humano está presente en todo el proceso: ver 2/38-39, 2/45c, 4/38-39, 5/29-30, 5/39.

40. 5/pról [e].

41. Ep 27, 160-161.

poder sobre los afectos malos o negativos, si ella misma es afecto; que la verdadera libertad no es ni indiferencia ni libre elección, sino libre necesidad, es decir, conciencia de la necesidad real.

El problema metafísico, relativo al origen de las cosas singulares, el mismo Spinoza confiesa al final de su vida no haberlo llegado a poner totalmente en claro[42]; pero su existencia y dinamismo son innegables. Para el psicológico o más bien moral, el autor de la *Ética* no admite otra solución que el conocimiento de la realidad, de toda la realidad; y por tanto del propio cuerpo, del mundo que nos circunda y de Dios como Sustancia infinita o Naturaleza total, de la que todo procede y a la que todo se refiere (1/15, 4/47e [c], 5/14). En consecuencia, la moral de Spinoza, tal como él la define, es una ética de la perfección y de la fortaleza, que cobra toda su fuerza y potencia de la realidad, sin excluir ninguna; y, en nuestra opinión, se sitúa a medio camino entre la ética de la felicidad y de la prudencia de Aristóteles y la ética del deber y de la santidad de Kant[43]. Añadir, como hizo su amigo Jarig Jelles en el *Prefacio* de OP, que esa ética puede ser calificada de «religión racional» y que está acorde con el cristianismo de Pablo, Orígenes y Erasmo, exigiría muchos matices[44]. En todo caso, estas breves indicaciones bastan para apuntar la rica problemática que, bajo su rígido cascarón geométrico, incluye esta obra maestra de la filosofía.

III. EL TEXTO Y LA TRADUCCIÓN

Para esta traducción hemos tomado como base la edición crítica de Gebhardt (1925) y hemos seguido el mismo método que en las otras obras de Spinoza: traducción rigurosa, notas e índice analítico, introducción y bibliografía. Hagamos una breve alusión a ambos aspectos: el texto original y nuestra traducción.

1. *La edición crítica de Gebhardt*

Todo el mundo está de acuerdo en que la *editio princeps* de 1677 contenía muchas más erratas que las recogidas en sus *Sphalmata* y que su texto no fue apenas mejorado hasta Vloten/Land (1882), que,

42. Ep 83; TIE, § 102; ver *Ética*, 2/8-9.
43. «Die Ethik Spinozas: zwischen Aristoteles und Kant», en M. Walther, *Von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999, 141-165.
44. *Biografías*, 54-55 = J 28; 65-66 = J 50-52; 71 = N 63; 73 = N 68.

siguiendo las sugerencias de Camerer y Sigwart, hizo un primer cotejo de OP con NS[45]. Gebhardt partió de ella y de las mejoras que le habían hecho tres excelentes traductores[46], cuyos textos aún perduran en nuestros días: W. Meijer, Otto Baensch y Ch. Appuhn[47]. Ahora bien, el célebre estudioso empleó un nuevo método, cuyo rigor y resultado han sido recientemente sometidos a tan duras críticas que se prepara una nueva edición. Conviene hacer, pues, una breve descripción de los hechos a fin de poder valorar la situación.

El método de Gebhardt consistió en llevar a la práctica las indicaciones de dos filólogos holandeses, Land (1880) y Leopold (1902), de que las divergencias de NS con OP exigen hacer un cotejo sistemático entre los dos textos[48]. El resultado fue doble: un hecho y una teoría para explicarlo. El hecho es que entre las dos versiones de la *Ética* existirían 156 variantes dignas de nota, la mayor parte de ellas en las dos primeras partes, siendo las más relevantes las 69 en que NS contiene más texto que OP y las 12 en que sucede lo contrario[49]. La teoría consiste en suponer, por un lado, que el texto latino fue traducido antes de la muerte de Spinoza, ya que éste lo entregaba a sus amigos a medida que lo redactaba; y, por otro, que las dos primeras partes las habría reelaborado, mientras que las tres últimas sólo las habría retocado, después de haber sido copiado el manuscrito que sirvió de base a NS[50].

Gebhardt formula, pues, dos tesis. Primera, que OP y NS utilizaron el manuscrito de Spinoza, pero en dos redacciones «distintas» y sucesivas para las dos primeras partes (la de NS sería «anterior» a la de OP) y «semejantes» para las otras tres[51]. Segunda, que las dudas surgidas de sus divergencias son tan graves que la interpretación de las doctrinas de Spinoza depende en parte de cómo se resuelvan esas dudas[52]. En consecuencia, tomó como base el texto de OP, pero lo

45. No obstante, sólo utilizaron NS en 14 lugares (Gb, II, 316, 344).

46. Akkerman no duda en afirmar, en este contexto, que «es una característica distintiva de la tradición de Spinoza que la mayoría de los traductores modernos han hecho más por el perfeccionamiento del texto que los editores» (Ak, V).

47. Gb, 345.

48. Los dos habían señalado que la versión de NS no se hizo sobre el texto impreso de OP, sino ambas sobre copias de un mismo original (Gb, 316).

49. Gb, 340-341.

50. «Daraus ergibt sich, dass nur die beiden ersten, nicht die drei lezten Teile der *Ethica* in doppelter Redaktion auf uns gekommen sind» (Gb, 341).

51. Gb, 317, 342.

52. «Zum Teil gehen die dadurch verschuldeten textkritischen Zweifel so tief, dass selbst die Interpretation spinozanischer Lehren von ihren Entscheidung abhängt» (Gb, 317).

corrigió en muchos casos con ayuda de NS e incluso añadió al texto latino aquellas variantes holandesas de NS que supondrían una aclaración (*Präcisierung*) o desarrollo (*Erweiterung*) del mismo[53].

2. *Las críticas de Akkerman*

Parece obvio que tal teoría debía despertar serias dudas. Pues ¿cómo un texto anterior, voluntariamente (*absichtlich*) corregido por su propio autor, podría aclarar o incluso ser preferido a otro posterior? Tan obvia es esta dificultad que el mismo Gebhardt llega a sugerir que en algunos casos el cambio del primero por el segundo puede haber sido involuntario (*versehentlich*)[54]. A pesar de esta y otras objeciones, la edición crítica de Gebhardt (1925) fue tan bien acogida que parecía haber llegado (reed. 1972) a sustituir a todas las demás y, sobre todo, a la de Vloten/Land, que se había impuesto desde su aparición (1882-1883)[55].

Pero he aquí que, al fin, esa posesión pacífica viene siendo cuestionada desde 1977, fecha en que otro filólogo holandés, Fokke Akkerman, se propuso completar el programa de Leopold. Con ese fin, estudió el vocabulario latino de Spinoza, cotejó las dos versiones de su *Correspondencia* y del *Prefacio* y extendió ese análisis filológico a las traducciones de H. Glazemaker y de P. Balling[56]. Con estos materiales a mano sometió a una revisión sistemática la edición de la *Ética* por Gebhardt, comenzando por la tercera parte. Reconoce sin duda que esa edición constituye «un monumento a Spinoza», tanto por su contenido, que recoge toda la crítica textual anterior, incluso de traductores, y realiza un cotejo sistemático del texto de OP con el de NS, como por su forma material, que reproduce con fidelidad la original[57]. Pero estima que está muy lejos del objetivo que su autor se había marcado y de merecer el título de una edición crítica moder-

53. Gb, 343/27-34.
54. Gb, 341: «er [Spinoza] die in den *Opera posthuma* stehenden Stellen später absichtlich (die eine oder andere möglicherweise auch versehentlich) weggelasen hat» (Gb, 341).
55. En 1967, Blumenstock recogió y tradujo 84 adiciones de Gebhardt (563/565) a OP y no dudaba en afirmar: «los datos de Gebhardt se han demostrado totalmente seguros» (p. 564). Y doce años más tarde F. Akkerman reconocía que «Gebhardt's edition has gradually become the standard one» (Gb, IV).
56. Todos estos estudios están incluidos en Ak, 1-75, 101-26 y 205-275. Su opinión sobre las traducciones de Glazemaker y Balling (pp. 106-113) es que las de éste son preferibles, porque aquél comete en los pasajes analizados «graves errores».
57. Ak, p. IV.

na[58]. Y ello por dos razones decisivas: que no conocería a fondo ni el latín ni el holandés y que su trabajo habría sido hecho un tanto a la ligera[59].

Prueba de ello sería que Gebhardt no cita todas las variantes que existen[60] ni coteja bien todas las que cita[61]; que sus análisis filológicos contienen errores[62] y que sus interpretaciones filosóficas son superficiales[63]. Ahora bien, arguye Akkerman, algunos de los textos mal analizados son los que sirvieron de base a Gebhardt para su tesis sobre la doble redacción del texto, ya que sólo ellos le permitieron adivinar, tras las variantes de NS, una versión latina distinta y anterior a la de OP[64]. Por tanto, concluye Akkerman, la base filológica de Gebhardt no es sólida. Ni lo son tampoco sus observaciones de que NS emplee con frecuencia dos términos para traducir uno de OP, ya que se trata de un antiguo recurso de traductores[65]; y de que el término latino, impreso al margen de NS, no coincida a veces con el holandés, puesto que los traductores lo elegían con cierta libertad[66].

Al final, Akkerman está más de acuerdo con Gebhardt en los hechos que en su interpretación y solución. Y así, eleva a 296 las variantes entre OP y NS, 193 de ellas en las dos primeras partes y sólo 16 en la quinta. Pero, en su opinión, unas 66 de las tres últimas partes serían simples errores de traducción de Glazemaker; y otras

58. «L'édition de Gebhardt ne répond pas aux exigences modernes de la critique textuelle et de la textologie» (Ak, 70).

59. *a*) «The worst flaw of his edition is that he did not get enough grip on the old translations and their relation to the texts» (Ak, IV; cf. 83-90: dificultades con el latín y el holandés). *b*) «He only adds up the places, does not analyse them enough, and his conclusions are too hastily» (Ak, 100-101; cf. 79-83, 90-95: falta de estudio riguroso y sistemático).

60. Akkerman descubre en 3E 149 erratas, frente a las 34 de Gebhardt; y, si se afinara el análisis, llegarían a 218 frente a 56 (Ak, 66). Por otra parte, en toda la obra, OP añadiría algo a NS en 18 pasajes y no sólo en 12 (*Ibid.*, 162-163).

61. Gebhardt sólo insertó 45 de las 75 adiciones de NS a OP por él citadas y 4 de las 10 de OP a NS (Ak, 158).

62. Los principales serían 81/20 (*ignorantiâ*), 85/25 (*cogitat*), 296/17-18 (*Deum intelligimus*) (Ak, 97-100 = Gb, 343/27; ver Ak,168-9).

63. «There is hardly any evidence of a philosophical working over on the part of the author» (p. 101).

64. Ver notas 62 y 49-54.

65. Gebhardt señaló 7 casos en 3E y Akkerman 37 (Ak, 70); todos los de la *Ética* en Ak, 194-195.

66. En total, habría unas 212 faltas de traducción (184/78n). Sólo en 3E, Akkerman ha anotado unas 100 faltas en NS y unas 40 en OP (Ak, 68) y traza un cuadro sinóptico de ocho tipos de ellas, indicando el número de cada una en las distintas partes de la obra (Ak, 148).

100 de las dos primeras serían formas un tanto libres de Balling. Las demás (unas 130 de las 159 calificadas por Gebhardt de adiciones, supresiones o variantes de NS y estudiadas por Akkerman aparte), vendrían a caer en esos dos grupos: licencias del traductor o erratas de imprenta. En suma, «la mayor parte de las diferencias entre OP y NS da la impresión de tener su origen en licencias de parte del traductor o en una interferencia editorial de escasa importancia»[67]. En la práctica eso significa que, como ambas versiones tienen erratas, la nueva edición crítica deberá partir de la idea de que OP es el texto original y que NS es una traducción y limitarse, por tanto, a anotar las divergencias entre ambas y a simplificar el farragoso y poco selectivo aparato crítico de Gebhardt[68].

3. *Nuestra traducción*

En la imposibilidad de contar con la futura edición crítica, hemos tenido que hacer nuestras propias opciones. Hemos controlado las variantes analizadas por Gebhardt y por Akkerman, teniendo, además, en cuenta la valoración que de las últimas han hecho E. Curley y E. Giancotti en sus recientes traducciones de la *Ética*. En consecuencia, hemos decidido eliminar del texto de Gebhardt no sólo todas sus adiciones en holandés, sino también algunas modificaciones de OP por él introducidas, por haberlas estimado o menos correctas o superfluas. El lector hallará en las notas de crítica textual nuestras opciones más relevantes.

Por lo demás, nuestra intervención en el texto se ha limitado a dos meramente externas, ya utilizadas por otros. Hemos expresado con breves siglas las múltiples referencias internas, incluidas casi todas ellas en las demostraciones, a fin de hacer más intuitiva su lectura y más fácil su control informático[69]. Y hemos introducido nuevos párrafos en textos largos, como prólogos, escolios, apéndices, etc. y los hemos numerado con corchetes [ ] a fin de marcar mejor su estructura e informatizarlos también[70].

67. AK, 101. «Van het grote aantal auteursvarianten dat door Gebhardt weerd aangenomen, blijven bij nader toezien slechts enkele over» (Ak, 284).

68. Ak, IV, 100, 283/IV. «Le pire est l'apparat critique de G. Il ne sait pas le rédiger» (p. 70).

69. Las siglas de citas internas las ha usado Klever (1996).

70. Los párrafos ya fueron parcialmente introducidos por Baensch y, quizá con exceso, por Curley. También Akkerman aconseja «une modeste division en alinéas» (*Ibid.*, 74). Su numeración tiene un antecedente, para otras obras, en Bruder.

Para nuestra traducción nos hemos servido de todas las españolas, que quizá sigan dependiendo en exceso de las francesas[71], y de las mejores extranjeras: Baensch y Appuhn, Curley y Giancotti, Misrahi y Klever. Hemos intentado, como en las otras obras, que nuestra edición de la *Ética* obedeciera al criterio de ser objetiva y crítica, en el sentido amplio de exacta y razonada. Pues pensamos que el objetivo de una traducción sólo se consigue si se trae el texto original hasta el lector actual, pero logrando que el lector vaya primero al texto, tal como lo concibió su autor. Ahí reside la dificultad de una buena traducción, en oposición a la libre interpretación: en que exista una equivalencia, tanto formal como dinámica, entre ambos textos. En su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción*, Ortega señalaba tanto la necesidad y la dignidad como la dificultad y los riesgos del oficio del traductor. Y, apoyándose en un gran maestro, Schleiermacher, lo definía con toda precisión: «Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor hay propiamente traducción»[72].

En consecuencia, hemos intentado transmitir el sentido exacto del autor (*sensum de sensu*), como valor primario, y conservar la estructura e incluso el vocabulario original del texto (*verbum de verbo*), como valor secundario, es decir, en la medida en que no disuena del modo de decir de nuestro idioma. Tarea bien difícil, ya que obliga a mantener un sabio equilibrio entre dos virtudes, la fidelidad al sentido y la elegancia del estilo, y a evitar por igual dos vicios: el circunloquio fácil, pero vacío, y la expresión breve, pero extraña[73].

En la *Ética* de Spinoza la dificultad se agrava, porque quiere armonizar la precisión y aridez[74], propias de su método geométrico,

71. Nuestra opinión en recensión de *Spinoza. Obras completas* (Buenos Aires, 1977, 5 vols.): *Revista de Filosofía* 9 (1986), 113-124; «La traducción española de filósofos modernos. A propósito de Spinoza», en *Actas de las Jornadas de Traducción*, Facultad de Letras, Ciudad Real, s/a (1987), 169-178.

72. J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción* (1937), en *Obras completas* 5, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 448-449

73. Estos dos ideales están dibujados con frases cinceladas en dos clásicos. En Horacio el sabor original del término griego: «nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si graeco fonte cadent, parce detorta» (*De arte poetica*, 52-53). En Cicerón, el contexto original y el buen estilo: «Non verbum pro verbo necesse habuit reddere, sed genus omne verborum vimque servavi [...] Nec converti ut interpres, sed ut orator» (*De optimo genere oratorum*, 5, 14). Amplio análisis de problemas, incluso desde la informática, y síntesis de la opinión de grandes clásicos, desde san Jerónimo y la Escuela de Traductores de Toledo, Lutero y P. Simón Abril, Schleiermacher y Schopenhauer, en *Jornadas* (cit. nota 71).

74. «Hat Spinoza kein korrektes und noch weniger ciceronianisches Latein geschrieben» (Freudenthal, *Leben*, 213). «Spinoza generally used a very spare and dry

con la crítica a la tradición que le hace mantener el vocabulario clásico con otro sentido[75]. De ahí que unas veces resulte muy difícil imprimir cierto ritmo al texto y otras casi imposible hallar el equivalente a ciertas palabras como *acquiescentia in se ipso*, *anima* y *mens*, *desiderium*, *gaudium* y *morsus conscientiae*, *hilaritas* y *titillatio*, *ideatum*, *libido*, *pietas*, *potestas* y *potentia*, *pudor* y *verecundia*, etc. En el primer caso, hemos rehuido la fácil tentación de omitir partículas que recargan el texto, pero matizan su significado; en el segundo, la de acudir a términos modernos, quizá más claros, pero privados de un segundo significado[76].

Una mención especial merece la frecuente inconsecuencia de los tiempos y el abuso del pasado simple por Spinoza. En nuestra opinión, responden con frecuencia a convicciones personales: el empleo del indicativo por el subjuntivo, a su realismo; el uso del indefinido por el perfecto, a la idea de eternidad como acción fuera de todo tiempo y duración[77]. Pero, el auténtico y difícil reto de traducir la *Ética* de Spinoza consiste en transmitir al lector la fuerza y claridad de su sereno y acerado razonamiento, no exento, sin embargo, de lo que alguien ha descrito como síntesis de dialéctica talmúdica, viveza hispánica y parsimonia holandesa[78].

Por lo demás, ofrecemos al lector ciertos instrumentos que le faciliten una investigación personal. Al final de estas líneas, una breve bibliografía, con la lista cronológica de las ediciones y traducciones de la *Ética* y la lista alfabética de algunos léxicos y monografías fundamentales; y, a fin de remediar la brevedad de su índice original, un bosquejo, más o menos personal, de la estructura de la obra. A pie de página del texto de Spinoza (llamada con números sucesi-

sort of language in order to concentrate as much as possible on his geometrical method and thus achieve a maximum of objectivity» (Ak, 127; ver 25 y 32-33 con notas 1 y 25). De su cuidadoso uso de clásicos como Terencio —apenas de Séneca— y de otros, así como de la repetición de sus propias fórmulas, «resulteert een sterk formulaire techniek van schrijven» (AK, 283; cf. 1-35). De ahí que ambos autores admitan que Spinoza pasó de la jerga escolástica y del estilo «neolatino» de PPC/CM al «clasicismo» de la *Ética*.

75. 3/af20; breve síntesis en nuestro *Spinoza*, 13-19.

76. El lector hallará en el Índice de textos paralelos y notas del editor la explicación de las traducciones más problemáticas y sus posibles alternativas.

77. Es uno de los significados que le da la Academia: «*como tiempo absoluto*, expresa la coincidencia del predicado con el sujeto en tiempo indefinidamente anterior al momento de su enunciación, sin indicar si la acción está o no terminada», en E. M. Martínez Amador, *Diccionario gramatical y de dudas del idioma*, Sopeña, Barcelona, 1973, 1204b.

78. Ver Freudenthal, *Leben*, 215-218, en relación con 4, 23-24, 48-49, 206-208, 314-315.

vos), una treintena de notas de crítica textual que ilustran nuestras opciones, y, al final del mismo, otra, un poco más amplia, en la que remitimos (términos marcados con *) a textos paralelos de otras obras del mismo Spinoza o de otros autores y damos cuenta de traducciones dudosas; el índice completo, informatizado por mi hijo Alberto, de las referencias internas que hace Spinoza para fundar sus pruebas y que se publica aquí por primera vez; y, en fin, el índice analítico, amplio y estructurado, siempre tan útil como difícil de confeccionar. Estamos seguros de que estos instrumentos, ausentes en todas las traducciones de la *Ética* a nuestro idioma, permitirán al estudioso moverse con facilidad por toda la obra de Spinoza y asomarse a otros filósofos.

Quiero agradecer a cuantos me precedieron en esta labor la ayuda inmensa que con sus textos me han prestado. Al profesor Rábade, las sugerencias que me ha hecho sobre ciertos términos problemáticos. A mis dos amigos, María Luisa de la Cámara y Bernardino Orío de Miguel, haber leído el primer borrador, corrigiéndolo en múltiples detalles y acotándolo con sutiles interrogantes y posibles alternativas. A mi mujer e hijos, el tiempo que les he robado para éste y otros trabajos, y que ellos me han regalado siempre con tanta generosidad.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES ORIGINALES Y TRADUCCIONES* DE LA *ÉTICA*

1677. B. D. S. *Opera posthuma*, s/e (J. Rieuwertsz), s/l (Amsterdam), 36+614+32 pp. (*Ética*: pp. 1-264).

1677. *De Nagelate Schriften van B. d. S.*, s/e (J. Rieuwertsz), s/l (Amsterdam), 44+666+2 pp. (traducción holandesa de la anterior; *Ética*, pp. 1-300).

— 1744. Christian Wolff, *B.v. S. Sittenlehre widerlegt von Chr. Wolf* (*sic*) *aus dem Lateinischen übersetzt*, Frankfurt a. M. y Leipzig. (La trad. es de J. L. Schmidt; de Wolff es sólo la refutación.)

— 1787-1793. (Anónimo), *Spinoza's philosophische Schriften*, 3 vols., Chr. Fr. Beckman, Gera (*Ética I*, vol. II, 1790; *Ética II*, vol. III, 1793).

1802-1803. H. E. G. Paulus, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, in Bibliopolio Academico, Jenae, 2 vols. (*Ethica* en vol. II).

— 1812. F. W. V. Schmidt, *Benedict von Spinoza's Ethik nebst den Briefen welche sich auf die Gegenstände der Ethik beziehen...*, F. Nicolai, Berlin y Stettin.

1830. A. Fr. Gfroerer, *Benedicti de Spinoza Opera philosophica omnia*, ed. et praef. I. B. Metzleri, Stuttgardiae, 2 vols. (*Ética* en vol. II).

— 1841. Berthold Auerbach, *B. v. Spinoza's Werke*, J. Scheible, Stuttgart, 5 vols.

— 1842. Emile Saisset, *Oeuvres de Spinoza*, Charpentier, Paris, 2 vols. (*Ética*, I,1-269); [2]1861, 3 vols. (*Ética*, III, 2-292); [3]1872, 3 vols. (esta edición existe en la Biblioteca Nacional de París).

1843. Carl Riedel, *Renati des Cartes et Benedicti de Spinoza Praecipua opera philosophica*, Hermani Hartung, Lipsiae, 2 vols. (*Ética* en vol. II).

1843. Carl H. Bruder, *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*,

* Precedidas de —.

Tauchnitz Jun., Lipsiae, 3 vols., 1843-1846. (*Ética* en vol. I, 1843). Hubo reediciones, pero son mal conocidas.
—— 1868. J. H. von Kirchmann, *B. von Spinozas's Ethik*, L. Heimann, Berlin; reed. 1870; en *Spinoza. Sämtliche philosoph. Werke*, trad. Kirchmann y C. Schaarschmidt, 1868-1869.
—— 1870. R. Willis, *B. de Spinoza. His life, Correspondence and Ethics*, Trübner, London. (*Ética*, pp. 414-647).
1874. Hugo Ginsberg, *Spinozae Opera philosophica im Urtext*, vols. 1-3, E. Koschny, Leipzig, 1874-1877; vol. 4, Georg Weiss, Heidelberg, 1882. (*Ética* en vol. 1, 1874; reeds. 1875, 1877, etc.). (El título general sólo en vols. 3 y 4.)
—— 1876. D. D. S. (Daniel Drake Smith), *The Ethics of B. de Spinoza*, D. Van Nostrand, New York.
—— 1880. Carlo Sarchi, *Dell'«Ehica» di B. De Spinoza*, Bortolotti, Milano, 7+320 pp.
1882. van Vloten, J. y Land, J. P. N., *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, 2 vols., Nijhoff, Den Haag, 1882-1883; reed. 3 vols., 1895; 4 vols., 1914. (*Ética* en vol. I, pp. 35-273; reed. en vol. aparte y supervisada por W. Meijer, 1905, 4+180 pp.; 1914.)
—— 1883. W. Hale White, *Ethic*, Trübner, London; 2.ª ed. rev. por A. H. Stirling, Oxford, 1894, 1910, etc.
—— 1884. R. H. M. Elwes, *The Chief Works of B. de Spinoza*, 2 vols., Bell and Sons, London, 1883-1884 (*Ética* en vol. II).
—— 1887. J. Stern, *Spinoza. Werke*, Reclam, Leipzig, 4 vols. sin numerar, 1886-1906 (*Ética* en 1887, 1910).
—— 1895. H. Gorter, *Spinoza. Ethica*, Loman en Funke, 's Gravenhage, 5+288 pp.
—— (1896). W. Meijer, *Spinoza. Ethica*, S. L. van Looy, Amsterdam, s/a, 21+324 pp.; ²1905; ³1923, 54+333 pp.
—— 1903. J. C. Logeman, *Spinoza. Ethica*, Cohen, Amsterdam, 276 pp.
—— 1904. Otto Baensch, *Spinoza. Ethik*, Dürr, Leipzig; 2.ª ed. revisada, Meiner, Leipzig, 1910; sucesivas ediciones hasta hoy.
—— 1907. Henri de Boulainvilliers, *Spinoza. Ethique*, inédita (*ca.* 1712), ed. por F. Colonna d'Istria, Armand Colin, Paris, 43+375 pp.
—— (1908). Raoul Lantzenberg, *Spinoza. Ethique*, con notas e índices, Flammarion, Paris, s/a, 8+345 pp.
1909. Charles Appuhn, *Ethique*, ed. bilingüe, Garnier, Paris; reed. corr., s/a (1934).
—— 1909. C. Vogel, *Spinoza. Ethik*, Kröner, Leipzig, 148 pp.
—— 1910. A. Boyle, *Spinoza's Ethics*, con introd. de G. Santayana, Dent et Sons, London, 1910; 1959, 1989.
—— 1913. M. Rosazza, *Spinoza. L'Etica*, Bocca, Torino. (Incluye también el *TIE*.)
—— 1913. Manuel Machado, *Spinoza. Ética*, Garnier, Paris (traduce el texto francés y las notas de Appuhn; recogido por F. Larroyo en Porrúa, México, 1977; reed. 1982; y por M. Calés en Acervo Cultural, vol. III, 1977).
—— 1914. E. Troilo, *Spinoza. L'Etica*, Istituto Ed. Italiano, Milano; reed. 1933.

1915. G. Gentile, *Spinoza. Ethica*, texto latino con notas, Laterza, Bari; reed. 1933.

—— 1915. N. van Suchtelen, *Spinoza. Ethica*, Amsterdam; [5]1952, 14+301 pp.

1925. Carl Gebhardt, *Spinoza: Opera*, ed. C. Winter, Heidelberg, 4 vols., s/f (1925); reed. 1972. (El vol. 5.°, editado por N. Altwicker bajo el título de «Supplementa», *Ibid.*, 1987, 446 pp., contiene los comentarios inéditos de Gebhardt a TTP y TP, etc.)

—— 1930. A. Guérinot, *Spinoza. Ethique*, Pelletan, Paris.

—— 1936. A. Cuvillier, *Spinoza. Ethique*, Larousse, Paris, 94 pp. (1.ª parte y fragmentos).

—— 1938. A. Corsano, *Spinoza. Etica*, Signorelli, Milano.

—— 1938. E. Paci, *Spinoza. Etica*, Principato, Messina.

—— 1939. A. Renda, *Spinoza. Etica*, Mondadori, Milano; reed. por Sciacca, 1974.

—— 1940. G. C. Bardé, *Spinoza. Ética*, Barbado, Buenos Aires.

—— 1954. Robert Caillois, *Spinoza. Ethique*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, pp. 301-596.

—— 1954. Oscar Cohan, *Spinoza. Ética*, FCE, México-Buenos Aires; reed. por J. Gaos, UNAM, Mexico, 1977, 1980.

—— 1957. Á. Rodríguez Bachiller, *Spinoza. Ética*, Aguilar, Buenos Aires; [5]1975.

—— 1959. S. Giametta, *Spinoza. Etica*, Boringhieri, Torino.

1963. Gaetano Durante, *Spinoza. Ethica/Etica*, ed. bilingüe, texto de Gentile revisado, trad. de Durante, notas de G. Radetti, índice de E. Giancotti, Sansoni, Firenze, reed. 1984.

—— 1966. Juan Bergua, *Spinoza. Obras completas* (sic), Clásicos Bergua, Madrid. (Sólo completa la *Etica*, pp. 85-375.)

1967. Konrad Blumenstock, *Spinoza. Ethica /Ethik*, ed. bilingüe, Wiss. Buchhanlung, Darmstadt (texto alemán de B. Auerbach revisado).

1969. P. Martinetti, *Spinoza. Etica*, Ed. Scolastiche Pàtron, Bologna.

—— 1969. Raffaele Mango, *Spinoza. Etica*, Loffredo, Napoli.

—— 1969. Nico van Suchtelen, *Spinoza. Ethica* (y TIE), Wereldbibliotheek, Amsterdam-Antwerpen.

—— 1972. R. Cantoni, F. Fergnani, M. Brunelli y S. Rizzo, *Spinoza. Etica e Trattato teologico-politico*, Utet, Torino.

—— 1975. Vidal Peña, *Spinoza. Ética*, Nacional, Madrid; reed. Alianza, Madrid.

—— 1977. Spinoza: *Obras completas*, 5 vols., trad. M. Calés y otros, Acervo Cultural, Buenos Aires. (Para la *Ética* recoge el texto de M. Machado: vol. III.)

—— 1982. Samuel Shirley, *The Ethics and selected Letters*, trad. Hacket Publishing, Indianapolis.

—— 1985. Edwin Curley. *The collected works of Spinoza*, PUP, Princeton (*Ethics*, I, pp. 408-617).

—— 1988. E. Giancott, *Spinoza. Etica*, Riuniti, Roma, 461 pp.; reed. 1993.

—— 1990. R. Misrahi, *Spinoza. Ethique*, PUF, Paris, 499 pp.

—— 1996. Wim Klever, *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar*, Eburon, Delft, 758+49 pp.

II. LÉXICOS, COMENTARIOS Y ESTUDIOS SOBRE LA *ÉTICA*

AKKERMAN, Fokke: *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translations and receptions, earliest and modern edition of some texts*, Krips Repro, Meppel, s/f (1980), 285 pp.

BENNETT, Jonathan: *Un estudio de la* Ética *de Spinoza*, trad. de J. A. Robles, FCE, México (1990) 405 pp. (ed. ingl. 1984).

«Bulletin de Bibliographie Spinoziste», cuadernillo anual editado por la Association des Amis de Spinoza en *Archives de Philosophie* desde 1978.

CURLEY, Edwin: *Behind the geometrical method*, PUP, Princeton, 1988.

DELAHUNTY, R. J.: *Spinoza*, Routledge et Kegan Paul, London, 1985.

DELBOS, Victor: *Le spinozisme*, Vrin, Paris. 1972, 215 pp. ('1916).

DELEUZE, Gilles: «Indice de los principales conceptos de la *Ética*», en *Spinoza: Filosofía prâctica*, trad. A. Escohotado, Tusquets, Barcelona, 1984 (ed. franc. 1981).

DOMÍNGUEZ, Atilano: *Spinoza. Tratado teológico-político*, 1986; *Tratado político*, 1986; *Correspondencia*, 1988; *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, 1988; *Tratado breve*, 1990, trad., introd., bibliografía, notas e índice analítico, 5 vols, Alianza, Madrid.

DOMÍNGUEZ, Atilano (ed.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del Congreso Internacional de Almagro, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992, 521 pp.

DOMÍNGUEZ, Atilano: *Biografías de Spinoza*, selecc., trad., introd., índ. y notas, Alianza, Madrid, 1995, 297 pp.

DOMÍNGUEZ, Atilano: *Spinoza*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

DONAGAN, A.: *Spinoza*, Harvester-Wheatsheaf, New-York, 1988.

DUJOVNE, León: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 vols., Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1941-1945 (espec. vol. III: la doctrina).

DUNIN-BORKOWSKI, S. von: *Spinoza*, 4 vols., Aschendorf, Münster, 1933-1936 (espec. vol. IV: el sistema).

FREUDENTHAL, J.: *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, 2 vols., reed. C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 1927 ('1904: sólo la *Vida*).

GEBHARDT, C.: *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940; incluido en Spinoza, *Obras completas*, cit., I, pp. 13-110.

GIANCOTTI, Emilia: *Lexicon Spinozanum*, 2 vols., M. Nijhoff, La Haye, 1970; reed.

GIANCOTTI, E.: *Baruch Spinoza (1632-1677)*, Riunitti, Roma, 1985, 168 pp.

GUERET, A., ROBINET, A. y TOMBEUR, P.: *Spinoza. Ethica. Concordances, index, liste de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC, Louvain-la-Neuve, 1977.

GUEROULT, Martial: *Spinoza* I. *Dieu*; II. *L'âme*, Aubier-Montagne, Paris, 1968 y 1974, 621+670 pp.; reed. en Georg Olms, Hildesheim, s/f.

GUZZO, Augusto: *Il pensiero di Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, 314 pp. ('1924).

HART, A.: *Spinoza's Ethics. A platonic commentary* I-II, Brill, Leiden, 1983.

HUBBELING, H. G.: *Spinoza*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona, 1981 (ed. orig. 1978).
JOACHIM, H. H.: *A study of the Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, Oxford, 1901; reed. New. York, 1964, 316 pp.
LAND, J. P. N.: «Over de uitgaven en den text der *Ethica* van Spinoza», en *Verschlagen en Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunden, II, 11, 1882 (variantes entre OP y NS).
LEOPOLD, *Ad Spinoza Opera posthuma*, Nijhoff, The Hague, 1902.
MACHEREY, Pierre: *Introduction à l'«Ethique» de Spinoza*, 4 vols., PUF, Paris, 1994- .
MATHERON, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza,* Minuit, Paris, 1969, 648 pp.
MIGNINI, Filippo: *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995, 234 pp.
PICTON, J. A.: *Spinoza. A Handbook to the Ethics*, Archibaid, London, 1907, 8+264 pp.
POLLOCK, F.: *Spinoza. His life and philosophy*, Kegan Paul, London, 1880; reed. American Scholar Pub, London, 1966.
RABADE, Sergio: *Spinoza: razón y felicidad*, Cincel, Madrid, 1987, 268 pp.
RICHTER, G. Th.: *Spinoza philosophische Terminologie*, J. Barth, Leipzig, 1913.
ROBINSON, Leo: *Kommentar zu Spinozas Ethik. Einleitung. Kommentar zum ersten und zweiten Teil der* Ethik, Meiner, Leipzig, 1928; reed. London, 1980.
ROUSSET, Bernard: *La perspective finale de l'*Ethique *et le problème de la cohérence du spinozisme*, Vrin, Paris, 1968, 247 pp.
RUNES, D. D.: *Spinoza Dictionary*, introd. Albert Einstein, New York, 1951, 12+208 pp.; reed. Westport, Conn., 1976, 309 pp.
Spinoza. La cinquième partie de l'*Ethique*: *Rev. Phil. Franc. et Etr.* 1 (1994). (Textos del Coloquio del 27-28 abril 1990).
STEENBAKKERS, Piet: *Spinoza's Ethica from manuscript to print. Studies on text, form, related topics*, Van Gorcum/Utrecht University, 1994, 206 pp.
Studia Spinozana, Walther and Walther Verlag, Königshausen and Neumann, Würzburg, vols. 1-3, 1985-1987; vols. 4-11, Könighausen et Neumann, Würzburg, 1986-1995 (1, Sociedad; 2, Epistemología; 3, Hobbes; 4, Primeros escritos; 5, Literatura; 6, Leibniz; 7, Ética en la *Ética*; 8, Psicología; 9, Ética y política; 10, Descartes; 11, Religión).
WETLESEN, J.: *Internal Guide to the* Ethics *of Spinoza. Index to Spinoza's Cross references in the* Ethics *rearranged so as to refer from earlier to later statements*, Inquiry, Oslo, 1974.
WOLFSON, Harry Austryn: *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, HUP, Harvard, Cambridge, Mass., 1983, 440+424 pp. ('1934).
YOVEL, Y. (ed.): *God and nature (Ethica I); Spinoza on knowledge and the human mind (Ethica II)*, 2 vols., Brill, Leiden, 1991 y 1994. (Textos de las «Conferencias de Jerusalén». Se prevé un volumen, al menos, por cada parte de la *Etica.*)

SIGLAS

1. *Autores y obras**

Ak	Akkerman, *Studies*, 1980.
Ap	Appuhn, *Spinoza, Ethique*, 1934.
Bae	Baensch, *Spinoza Ethik*, 1905, ^{2}1976.
Biografías	*Biografías de Spinoza* editadas por A. Domínguez, 1995 (se remite a la página y al número del documento).
Cai	Caillois, *Spinoza. Ethique*, 1954.
Cu	Curley, *Spinoza. Ethics*, 1985.
Gb	Gebhardt, *Spinoza. Opera*, vol. II, 1972.
Gi	Giancotti, *Spinoza, Etica*, 1988.
Gue	Gueroult, *Spinoza*, ^{2}1968-1970.
Kl	Klever, *Ethicom. Spinoza's Ethica*, 1996.
Mi	Misrahi, *Spinoza. Ethique*, 1990.
NS	*Nagelate Schriften*, 1677.
OP	*Opera posthuma*, 1677.
Pe	Peña, *Spinoza. Ética*, 1975.
Vl	Vloten/Land, *Spinoza. Opera*, 1882, 1914.

2. *Obras de Spinoza***

CM	*Cogitata metaphysica* (parte, cap. y p. de Gb).
E	*Ethica* (ver 3).
Ep	*Epistolae* (número y p. de Gb).
KV	*Korte verhandeling* (Tratado breve) (parte, cap. y párrafo).
PPC	*Principia philosophiae cartesianae* (parte, proposición, etc. y p. de Gb).
TIE	*Tractatus de intellectus emendatione* (párrafo y p. de Gb).
TP	*Tractatus politicus* (cap. y párrafo).
TTP	*Tractatus theologico-politicus* (cap. y p. de Gb).

* Los datos completos pueden verse en la Bibliografía.

** Los números y páginas de Gb constan en nuestras ediciones (ver Bibliografía).

3. Ética

af	afecto (definiciones finales de E, III).
ap	apéndice (E, I).
ax	axioma.
c	*capítulo* (antes del número = en E, IV).
c	corolario (después del número).
d	definición (antes del número).
d	demostración (después del número).
e	escolio.
post	postulado.
pról	prólogo.

Los corchetes [ ] indican modificaciones del traductor / editor: *a*) con un punto en su interior [.] indican nuevo párrafo; *b*) con una o varias letras [a], [b], etc. indican los párrafos.

De acuerdo con esto:

1/d5	= 1.ª parte, definición 5.
1/5d	= 1.ª parte, proposición 5, demostración.
3/af2:	= 3.ª parte, definición 2 de los afectos.
4/c20	= 4.ª parte, capítulo 20.
5/20e [b]	= 5.ª parte, proposición 20, escolio, párrafo [b].

ESTRUCTURA GENERAL DE LA *ÉTICA*

I. *De Dios.*
   1. Dios es la sustancia de infinitos atributos (proposiciones 1-14).
   2. Dios es causa libre y necesaria de todas las cosas (15-36).
   Apéndice: crítica del antropomorfismo.

II. *De la naturaleza y origen del alma.*
   Prefacio: el objetivo es la felicidad del alma humana.
   1. El hombre es la idea de un cuerpo existente (1-13).
   2. La imaginación como conocimiento inadecuado (14-31).
   3. La razón como conocimiento adecuado y necesario (32-47).
   4. Crítica de la noción cartesiana de libertad intelectual o de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (48-49).
   Conclusión: utilidad de la doctrina (49e[l, 1.º-4.º]).

III. *De la naturaleza y origen de los afectos.*
   Prefacio: la obra está escrita según el método geométrico.
   1. El individuo humano como deseo o tendencia a la alegría y al amor (1-13).
   2. Deducción y dinámica de las pasiones: individuales (14-26), sociales (27-50).
   3. Diversidad de afectos pasivos y activos (51-59).
   Apéndice: definición de los principales afectos (def. 1-48 y def. general).

IV. *De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos.*
   Prefacio: crítica del concepto clásico de perfección.
   1. Impotencia de la razón sobre las pasiones (1-18).
   2. La razón como fundamento de la virtud (19-40).
   3. Valor moral de los principales afectos (41-58).
   4. El modelo del hombre libre (59-73).
   Apéndice: síntesis de la recta norma de vida (cap. 1-32).

V. *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana.*
   Prefacio: crítica del concepto cartesiano de libertad moral.
   1. Remedios de la razón contra los afectos pasivos (1-20).
   2. Ciencia intuitiva y vida eterna: libertad y felicidad verdaderas (21-40).
   3. Relación entre moral y religión (41-42).

ÉTICA

demostrada según el orden geométrico
y dividida en cinco partes,
en las que se trata

I. De Dios.
II. De la naturaleza y origen del alma.
III. De la naturaleza y origen de los afectos.
IV. De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos.
V. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana.

Primera Parte (*)

DE DIOS

(*) El número impreso al margen de nuestra traducción responde a las páginas de las *Opera Posthuma*, cuyo texto y paginación son reproducidos en el volumen II de Gebhardt con una diferencia de 44 páginas; es decir, que la p. 1 de OP corresponde a la p. 45 de Gebhardt. Recuérdese que, en adelante, el número volado remite a las notas de crítica textual, situadas a pie de página, y el asterisco al Índice de textos paralelos, pp. 279 ss.

DEFINICIONES

1. Por causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente.

2. Se llama finita* en su género aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que un cuerpo es finito, porque siempre concebimos otro mayor. Y así también un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento ni un pensamiento por un cuerpo.

3. Por sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado.

4. Por atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia.

5. Por modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido.

6. Por Dios* entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. |

Explicación: Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*, 2
porque de aquello que sólo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en cambio, si algo es absolutamente infinito, pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna.

7. Se llamará[1] libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada.

8. Por eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin.

AXIOMAS

1. Todo lo que es, o es en sí o en otro*.
2. Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí.
3. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.
4. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa* y lo implica.
5. Las cosas que no tienen nada común* unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra. |
3 6. La idea verdadera* debe concordar con su objeto ideado*.
7. De todo lo que se puede concebir como no existente, la esencia no implica la existencia.

PROPOSICIÓN 1

La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por *1/d3* y *1/d5*.

PROPOSICIÓN 2

Dos sustancias, que tienen diversos atributos, no tienen nada común entre sí.

Demostración: Es evidente por *1/d3*. Pues cada una debe ser en sí y ser concebida por sí, o sea, que el concepto de una no implica el concepto de la otra.

1. OP, 2/8 (VI) «dicetur»; NS (Gb) «dicitur». Preferimos OP, porque sugiere que Spinoza era consciente de dar una definición personal.

PROPOSICIÓN 3

En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra.

Demostración: Si no tienen nada común entre ellas, entonces (*por 1/ax5*) ni pueden entenderse unas por otras ni, por tanto (*por 1/ax4*), puede una ser causa de otra.

PROPOSICIÓN 4

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de esas sustancias.*

Demostración: Todo lo que es, o es en sí o en otro (*por 1/ax1*), es decir (*por 1/d3 y 1/d5*), fuera del entendimiento no hay nada más que las sustancias y sus afecciones. Por tanto, fuera del entendimiento no hay nada por lo que varias cosas puedan distinguirse entre sí,
aparte de las sustancias | o, lo que es lo mismo (*por 1/d4*), sus atri- 4
butos, y de sus afecciones.

PROPOSICIÓN 5

En la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.

Demostración: Si se dieran varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí o por la diversidad de los atributos o por la diversidad de las afecciones (*por la prop. precedente*). Si sólo por la diversidad de los atributos, se concederá que no hay más que una sustancia del mismo atributo. Si, en cambio, por la diversidad de las afecciones, como la sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones (*por 1/1*), si se prescinde de éstas y se la considera a ella en sí misma, es decir (*por 1/d3 y 1/ax6*), tal como verdaderamente es, no se podrá concebir que se distinga de otra, esto es (*por la prop. precedente*), no se podrán dar varias sustancias, sino una sola.

PROPOSICIÓN 6

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración: En la Naturaleza no puede haber dos sustancias del mismo atributo (*por la prop. precedente*), es decir (*por 1/2*), que tengan algo común entre sí. Por consiguiente (*por 1/3*), una no puede ser causa de otra o no puede ser producida por otra.

Corolario

De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa.

[*Demostración 1:*] En efecto, en la Naturaleza no hay nada más que las sustancias y sus afecciones, como es evidente por *1/ax1 y 1/d3 y 1/d5*. Es así que no puede ser producida por una sustancia (*por la prop. precedente*). Luego una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por ninguna otra cosa.

De otro modo [2]: Esto se demuestra también más fácilmente por ser absurdo lo contrario. Pues, si una sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por 1/ax1*); y, por tanto (*por 1/d3*), no sería sustancia. |

PROPOSICIÓN 7

A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir.

Demostración: Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el cor. de la prop. precedente*). Será, pues, causa de sí, es decir (*por 1/d1*), su esencia implica necesariamente la existencia, es decir, a su naturaleza pertenece el existir.

PROPOSICIÓN 8

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración: Sustancia de un cierto atributo no existe más que una (*por 1/5*), y a su naturaleza pertenece el existir (*por 1/7*). A su naturaleza pertenecerá, pues, el existir como finita o como infinita. Pero no como finita, ya que (*por 1/d2*) entonces debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, la cual también debería existir necesariamente (*por 1/7*); y habría, por tanto, dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo (*por 1/5*). Luego existe como infinita.

Escolio 1

Como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, de la sola proposición *1/7* se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita.

Escolio 2

[*a*] No dudo que, a todos los que juzgan de las cosas confusamente y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas, les resulte difícil concebir la demostración de *1/7*; y es que no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De ahí que atribuyan a las sustancias el principio que observan en las cosas naturales. Pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas, lo confunden todo y, sin la

menor repugnancia mental, se figuran* que hablan tanto los animales como los hombres e imaginan que los hombres se forman tanto de piedras como de semen, y que cualquier forma se cambia en cualquier otra. Y así también, quienes confunden la naturaleza divina con la humana, fácilmente atribuyen a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran también cómo se | producen los afectos en el alma [.]

[*b*] Pero, si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la 6
sustancia, no dudarían en absoluto de la verdad de la *prop.* 7; más aun, esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es. De ahí que podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes, puesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está de tal modo comprendida en otra cosa, que pueden ser concebidas por medio de ésta; mientras que la verdad de las sustancias fuera del entendimiento no está más que en ellas mismas, ya que son concebidas por sí mismas. Por consiguiente, si alguien dijera que tiene de la sustancia una idea clara y distinta, es decir verdadera, y que duda, sin embargo, si tal sustancia existe, sería exactamente lo mismo que si dijera que tiene una idea verdadera y que, no obstante, duda si es falsa (como resulta evidente a quien presta suficiente atención); o si alguien afirma que la sustancia se crea, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera, lo cual es lo más absurdo que concebirse puede. En consecuencia, es necesario reconocer que la existencia de la sustancia es, como su esencia, una verdad eterna [.]

[*c*] De lo anterior también podemos concluir, por otra vía, que no se da más que una única sustancia de la misma naturaleza, lo cual me ha parecido digno de explicarlo aquí. Mas, para hacerlo con orden, hay que señalar: 1) que la verdadera definición* de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue: 2) que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. La definición del triángulo, por ejemplo, no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, y no un cierto número de triángulos. 3) Hay que advertir que, de cada cosa que existe, se da necesariamente alguna causa determinada por la que existe. 4) Finalmente, hay que señalar que esta causa, por la que una cosa existe, debe o bien estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*a*

saber, porque a su misma naturaleza pertenece el existir) o bien darse fuera de ella [.]

[*d*] Supuesto todo esto, se sigue que, si existe en la naturaleza un cierto número de individuos, debe darse necesariamente una causa
7 de que existan esos individuos, y no más ni | menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (*que, para mayor claridad, supongo que existen simultáneamente y que no han existido antes otros en la naturaleza*), no será suficiente (*para que expliquemos por qué existen veinte hombres*) mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario, además, mostrar la causa de por qué no existen más ni menos de veinte, ya que (*por el punto 3*) debe darse necesariamente, para cada uno, una causa de por qué existe. Ahora bien, esta causa (*por los puntos 2 y 3*) no puede estar contenida en la misma naturaleza humana, ya que la verdadera definición de hombre no implica el número veinte. Por consiguiente (*por el punto 4*), la causa de que existan esos veinte hombres y, por lo tanto, de que exista cada uno en particular, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos. Hay que concluir, pues, en general, que todo aquello, de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente una causa exterior para que ellos existan. Ahora bien, como (*por lo ya expuesto en este escolio*) a la naturaleza de la sustancia pertenece existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, por tanto, de su sola definición se debe concluir su existencia. Pero (*como ya hemos mostrado en los puntos 2 y 3*) de su definición no se puede seguir la existencia de varias sustancias. Luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza, como se había anunciado.

PROPOSICIÓN 9

Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen.

Demostración: Es evidente por *1/d4*.

PROPOSICIÓN 10

Cada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo.

Demostración: Atributo, en efecto, es aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia (*por 1/d4*); y, por tanto (*por 1/d3*), debe ser concebido por sí mismo. |

8 *Escolio*

Por lo dicho está claro que, aunque dos atributos sean concebidos como realmente distintos, a saber, uno sin ayuda del otro, no

podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyen dos entes o dos sustancias diversas. Pues pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, dado que todos los atributos que tiene, estuvieron siempre simultáneamente en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Está, pues, muy lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola sustancia; aún más, nada hay más claro en la naturaleza que esto: que cada ser debe ser concebido bajo un atributo y que, cuanta más realidad o ser tenga, más atributos, que expresen necesidad o eternidad e infinitud, tendrá; y que, en consecuencia, el ser absolutamente infinito necesariamente debe ser definido (*como dijimos en 1/d6*) como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita. Mas, si alguien pregunta ahora por qué signo podremos reconocer entonces la diversidad de las sustancias, que lea las proposiciones siguientes, las cuales muestran que en la Naturaleza no existe más que una única sustancia y que ésta es absolutamente infinita, por lo que en vano se buscaría tal signo.

PROPOSICIÓN 11

*Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente**.

Demostración: [*a*] Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Luego (*por 1/ax7*) su esencia no implica la existencia. Es así que esto (*por 1/7*) es absurdo. Luego Dios necesariamente existe.

[*b*] *De otra forma*. A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa | de por qué 9
existe; si, en cambio, no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista, o que suprima su existencia. Ahora bien, esta razón o causa debe estar contenida o bien en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón de que un círculo cuadrado no exista, la indica su misma naturaleza, a saber, porque implica una contradicción. Por el contrario, por qué la sustancia existe, se sigue también de su sola naturaleza, la cual implica, como sabemos, la existencia (*ver 1/7*). En cambio, por qué existe o no existe un círculo o un triángulo, no se sigue de su propia naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea en su totalidad; pues de él debe seguirse, o bien que el triángulo ya existe necesariamente, o bien que es imposible que ya exista. Y todo esto es por sí mismo evidente [.]

[*c*] De lo anterior se sigue que existe necesariamente aquello para lo que no hay razón ni causa alguna que impida que exista. De ahí que, si no se puede dar razón ni causa alguna que impida que Dios exista, o que suprima su existencia, hay que concluir sin más que Dios existe necesariamente. Ahora bien, si esa razón o causa se diera, debería residir o en la misma naturaleza de Dios o fuera de ella, es decir, en otra sustancia de distinta naturaleza; ya que, si fuera de la misma naturaleza, se concedería *ipso facto* que Dios existe. Pero la sustancia que fuera de distinta naturaleza, no podría tener nada común con Dios (*por 1/2*) ni, por tanto, poner ni quitar su existencia. Por consiguiente, como la razón o causa que suprima la existencia divina, no puede darse fuera de la naturaleza divina, deberá necesariamente darse —si realmente Dios no existe— en su misma naturaleza, la cual implica, por tanto, una contradicción. Es así que esto es absurdo afirmarlo del ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia y, por tanto, Dios necesariamente existe.

[*d*] *De otra forma.* Poder no existir es impotencia y, al revés, poder existir es potencia (como es por sí mismo evidente). De ahí que, si cuanto ya existe necesariamente, no son más que entes finitos, es que los entes finitos son más potentes que el ser absolutamente infinito, lo cual es absurdo (como es por sí mismo evidente). Luego, o nada existe o también el ser absolutamente infinito existe necesariamente. Ahora bien, nosotros existimos o en nosotros o en otro ser que existe necesariamente (*ver 1/ax1 y 1/7*). Luego el ser absolutamente infinito, es decir (*por 1/d6*) Dios, existe necesariamente. |

Escolio

[*a*] En esta última demostración he querido mostrar la existencia de Dios *a posteriori*, para que se captara más fácilmente la demostración; pero no porque la existencia de Dios no se siga *a priori* de este mismo fundamento. Pues, como poder existir es potencia, se sigue que, cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí misma para existir; y que, por tanto, el ser absolutamente infinito o Dios tiene por sí mismo una potencia absolutamente infinita de existir y, por lo mismo, existe en sentido absoluto [.]

[*b*] Muchos, sin embargo, quizá no podrán ver fácilmente la evidencia de esta demostración, porque están acostumbrados a contemplar tan sólo aquellas cosas que fluyen de las causas externas; y de

éstas, ven que las que se hacen rápidamente, esto es, las que existen con facilidad, también perecen fácilmente, y, por el contrario, juzgan que son más difíciles de hacer, esto es, que no llegan tan fácilmente a existir, las que conciben compuestas de varias. Mas, para que se libren de estos prejuicios, no me es necesario mostrar aquí en qué sentido es verdadero este aserto: *lo que pronto se hace, pronto perece*, ni tampoco si, respecto a toda la Naturaleza, todas las cosas son igualmente fáciles o no. Basta con señalar simplemente que yo no hablo de las cosas que son hechas por las causas externas, sino sólo de las sustancias, las cuales (*por 1/6*) no pueden ser producidas por ninguna causa externa. Porque las cosas que son hechas por causas externas, ya consten de muchas partes ya de pocas, cuanto tienen de perfección o realidad lo deben todo a la virtud de la causa externa, y, por tanto, su existencia surge de la sola perfección de la causa externa y no de la suya. Por el contrario, cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia. La perfección no suprime, pues, la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime; y, en consecuencia, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del ser absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios. Pues, por el solo hecho de que su esencia excluye toda imperfección e incluye la absoluta perfección, elimina todo motivo de duda acerca de su existencia y da la máxima certeza sobre de ella, lo cual está claro, según creo, para quien preste una mediana atención. |

PROPOSICIÓN 12 11

No se puede concebir con exactitud ningún atributo de la sustancia, del que se siga que la sustancia puede ser dividida.

Demostración: En efecto, las partes en las que la sustancia así concebida sería dividida, mantendrán la naturaleza de la sustancia o no. Si lo primero, cada parte deberá (*por 1/8*) ser infinita y (*por 1/7*) causa de sí, y (*por 1/5*) deberá constar de un atributo distinto; y, por tanto, de una sustancia se podrán formar varias, lo cual (*por 1/6*) es absurdo. Añádase que las partes (*por 1/2*) no tendrían nada común con su todo, y el todo (*por 1/d4 y 1/10*) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo cual nadie podrá dudar de que es absurdo. En cambio, si se supone lo segundo, a saber, que las partes no mantendrán la naturaleza de la sustancia, entonces, como se dividiría toda la sustancia en partes iguales, ésta perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo cual (*por 1/7*) es absurdo.

PROPOSICIÓN 13

La sustancia absolutamente infinita es indivisible.

Demostración: Pues, si fuera divisible, las partes en que se dividiera, o mantendrán la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita o no. Si lo primero, se darán varias sustancias de la misma naturaleza, lo cual (*por 1/5*) es absurdo. Si se supone lo segundo, entonces (como antes) la sustancia absolutamente infinita podrá dejar de ser, lo cual (*por 1/11*) también es absurdo.

Corolario

De esto se sigue que ninguna sustancia y, por tanto, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible.

Escolio

Que la sustancia es indivisible, se entiende de modo más sencillo por el solo hecho de que la naturaleza de la sustancia no se puede concebir sino como infinita, y que por una parte de la sustancia no
12 se puede entender otra cosa que una | sustancia finita, lo cual (*por 1/8*) implica una contradicción manifiesta.

PROPOSICIÓN 14

Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia.

Demostración: Puesto que Dios es un ser absolutamente infinito, del que no se puede negar ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia (*por 1/d6*), y Dios existe necesariamente (*por 1/11*), si se diera alguna sustancia aparte de Dios, debería ser explicada por algún atributo de Dios, y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual (*por 1/5*) es absurdo. Por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios ni, por consiguiente, tampoco concebirse. Pues, si pudiera concebirse, debería necesariamente concebirse como existente. Es así que esto (por la primera parte de esta demostración) es absurdo. Luego fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.

Corolario 1

De aquí se sigue con toda claridad: primero, que Dios es único*, es decir (*por 1/d6*), que en la Naturaleza real no existe más que una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos apuntado en el *1/10e*.

Corolario 2

Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o (*por 1/ax1*) afecciones de los atributos de Dios.

PROPOSICIÓN 15

Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido.

Demostración: Aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia (*por 1/14*), esto es (*por 1/d3*), ninguna cosa que es en sí y se concibe por sí. Pero los modos (*por 1/d5*) sin la sustancia no pueden ni ser ni ser concebidos. Luego éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo por ella pueden ser concebidos. Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada | (*por 1/* 13
ax1). Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido.

Escolio

[*a*] Hay quienes se figuran a Dios a imagen del hombre, dotado de cuerpo y alma, y sometido a pasiones; cuánto se alejen, sin embargo, del verdadero conocimiento de Dios, consta suficientemente por lo ya demostrado. Pero de éstos prescindo, ya que todos los que han examinado de algún modo la naturaleza divina, niegan que Dios sea corpóreo*. Y lo prueban muy bien, ya que por cuerpo entendemos cualquier cantidad larga, ancha y profunda, delimitada por una cierta figura; y nada más absurdo que esto cabe afirmar de Dios, esto es, del ser absolutamente infinito. Con otras razones, sin embargo, con las que intentan demostrar esto mismo, muestran claramente que ellos excluyen por completo de la naturaleza divina la misma sustancia corpórea o extensa, y sostienen que ésta es creada por Dios; pero ignoran en absoluto con qué potencia divina pudo ser creada, lo cual pone de manifiesto que no entienden lo que ellos mismos dicen [.]

[*b*] Yo, por mi parte, he demostrado (*ver 1/6c y 1/8e2*) al menos con suficiente claridad, según creo, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además, en *1/14* hemos mostrado que, aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia; y de aquí hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. No obstante, para una más plena explicación, refutaré los argumentos de los adversarios, todos los cuales se reducen a lo siguiente [.]

[*c*] *Primero*, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, consta, según piensan, de partes; y por eso niegan que pueda ser infinita y, en consecuencia, que pueda pertenecer a Dios. Y explican esto con muchos ejemplos, de los que aduciré alguno que otro. Si la sustancia corpórea, dicen, es infinita, concíbase que se divide en dos partes; cada una de esas partes será finita o infinita. Si lo primero, es que lo infinito consta de dos partes finitas, lo cual es absurdo. Si lo

segundo, es que se da un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo cual es también absurdo. Además, si una cantidad infinita se mide en partes iguales a un pie, deberá constar de infinitas partes de éstas, lo mismo que si se midiera en partes iguales a una pulgada; y por tanto un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. Finalmente, si se concibe que, desde un punto de cierta |
14 cantidad infinita, se prolongan al infinito dos líneas, como AB y AC que al principio están a una cierta y determinada distancia, es cierto que la distancia entre B y C aumenta continuamente y que, al fin, pasará de ser determinada a ser indeterminable. Puesto que estos absurdos se siguen, según piensan, de suponer una cantidad infinita, concluyen de ahí que la sustancia corpórea debe ser finita y que, por tanto, no pertenece a la esencia de Dios [.]

[*d*] *El segundo* argumento se pretende derivarlo también de la suma perfección de Dios. Como Dios, dicen, es un ser sumamente perfecto, no puede padecer; ahora bien, la sustancia corpórea, por ser divisible, puede padecer; luego, se sigue que ésta no pertenece a la esencia de Dios [.]

[*e*] Éstos son los argumentos que hallo en los escritores, con los que intentan mostrar que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y que no puede pertenecer a ella. Pero lo cierto es que, si uno se fija bien, comprobará que ya he respondido a ellos, ya que dichos argumentos sólo se fundan en el supuesto de que la sustancia corpórea se compone de partes, lo cual ya he mostrado (*en 1/12 y 1/13c*) que es absurdo. Además, si alguien quiere sopesar bien la cuestión, verá que todos aquellos absurdos (puesto que todos son absurdos, y ya no lo disputo), de los que quieren concluir que la sustancia extensa es finita, no se siguen en absoluto de suponer una cantidad infinita, sino de que ellos suponen que la cantidad infinita es mensurable y está formada por partes finitas. Por consiguiente, de los absurdos que de ahí se siguen, no pueden concluir otra cosa sino que la cantidad infinita no es mensurable y no puede estar formada por partes finitas. Y esto justamente es lo que nosotros ya hemos demostrado antes (*en 1/12, etc.*). Y por tanto, el dardo que dirigen contra nosotros, lo lanzan realmente contra ellos mismos. De ahí que, si de este absurdo suyo se empeñan, sin embargo, en concluir que la sustancia extensa debe ser finita, hacen lo mismo que si uno, por haber fingido que el círculo tiene las propiedades del cuadrado, concluye que el círculo no tiene un centro tal que las líneas trazadas desde él a la circunferencia son iguales. Pues la sustancia corpórea,
15 que no puede concebirse sino como infinita, única e | indivisible

(*por 1/8, 1/5 y 1/12*), ellos la conciben, para sacar su conclusión, como finita, formada de partes, múltiple y divisible. Y así también otros, después de fingir que la línea se compone de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Pues bien, no es menos absurdo suponer que la sustancia corpórea se compone de cuerpos o de partes, que suponer que el cuerpo se compone de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos [.]

[*f*] Y esto lo deben confesar todos los que saben que la razón clara es infalible, y, en primer lugar, quienes niegan que se dé el vacío*. Porque, si la sustancia corpórea se pudiera dividir de modo que sus partes fueran realmente distintas, ¿por qué entonces no podría una parte ser aniquilada, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes? ¿Y por qué deben estar todas tan bien adaptadas que no haya vacío? Sin duda, las cosas que son realmente distintas entre sí, pueden existir una sin otra y permanecer en su estado. Pero, como en la Naturaleza no se da el vacío (se estudia en otro lugar) y todas las partes deben conjuntarse de suerte que no haya vacío, de aquí se sigue también que ellas no se pueden distinguir realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto que es sustancia, no puede ser dividida [.]

[*g*] Pero, si alguno pregunta ahora por qué nosotros somos por naturaleza tan propensos a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad la concebimos de dos modos, a saber: o bien abstracta o superficialmente, es decir, tal como la imaginamos, o bien como sustancia, lo cual sólo se hace por el entendimiento*. De ahí que, si atendemos a la cantidad tal como está en la imaginación, lo cual hacemos con mayor frecuencia y facilidad, la encontraremos finita, divisible y formada por partes; en cambio, si atendemos a ella tal como está en el entendimiento y la concebimos en cuanto que es sustancia, lo cual muy difícilmente sucede, entonces la encontraremos, como bien hemos demostrado ya, infinita, única e indivisible. Y esto será suficientemente claro a todos aquellos que hayan aprendido a distinguir entre imaginación y entendimiento; sobre todo, si se considera también que la materia es por doquier la misma y que en ella no se distinguen partes, a menos que la concibamos afectada de diversos modos, y que, por tanto, sus partes sólo se distinguen modalmente y no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto que es agua, se divide y que sus partes se separan | unas de otras; pero no en 16
cuanto que es sustancia corpórea, ya que en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y corrompe; pero, en cuanto sustancia, ni se genera ni se corrompe [.]

[*h*] Con lo anterior pienso que he respondido también al *segundo* argumento, puesto que también él se funda en que la materia, en cuanto sustancia, es divisible y consta de partes. Y, aunque así no fuera, no sé por qué iba a ser indigna de la naturaleza divina, dado que (*por 1/14*) fuera de Dios no puede existir sustancia alguna ante la que ella fuera pasiva. Todas las cosas, digo, están en Dios y todas cuantas se hacen, son hechas por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia (como enseguida mostraré). No hay, pues, razón alguna para decir que Dios es pasivo ante otra cosa o que la sustancia extensa es indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero sobre esto basta por el momento.

PROPOSICIÓN 16

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito.*

Demostración: Esta proposición debe ser evidente para cualquiera, con tal que observe que, dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ella varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa), y tantas más cuanta más realidad exprese la definición de esa cosa, es decir, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y, como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto (*por 1/d6*), cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse necesariamente infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas cuantas pueden caer bajo el entendimiento infinito).

Corolario 1

De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento infinito. |

17 *Corolario 2*

Se sigue, en segundo lugar, que Dios es causa por sí y no por accidente.

Corolario 3

Se sigue, en tercer lugar, que Dios es causa absolutamente primera.

PROPOSICIÓN 17

Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie.

Demostración: Acabamos de mostrar en *1/16* que de la sola necesidad de la divina naturaleza o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza se siguen infinitas cosas, en sentido absoluto; y en *1/15* hemos demostrado que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios. Por tanto, fuera de él no puede haber nada por lo que sea determinado o forzado a actuar, y por consiguiente Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie.

Corolario 1

De aquí se sigue: 1.º) que no hay ninguna causa que incite, extrínseca o intrínsecamente, a Dios a actuar, excepto la perfección de su misma naturaleza.

Corolario 2

De donde se sigue: 2.º) que sólo Dios es causa libre*, porque sólo Dios existe por la sola necesidad de su naturaleza (*por 1/11 y 1/14c1*) y actúa por la sola necesidad de su naturaleza (*por la prop. precedente*). Por consiguiente (*por 1/d7*), sólo Dios es causa libre.

Escolio

[*a*] Otros piensan que Dios es causa libre, porque puede, según ellos creen, hacer que las cosas, que hemos dicho que se derivan de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no se hagan o no sean producidas por él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, o que de una causa dada no
| se siga un efecto, lo cual es absurdo [.] 18

[*b*] Por otra parte, más adelante mostraré, sin acudir a esta proposición, que a la naturaleza de Dios no pertenecen ni el entendimiento ni la voluntad. Yo sé muy bien que son muchos los que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento supremo y la voluntad libre, pues dicen que no conocen nada más perfecto, que puedan atribuir a Dios, que lo que es en nosotros la máxima perfección. Aun más, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, en cambio, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, ya que piensan que de esa manera destruirían el poder de Dios. Si hubiese creado, dicen, todas las cosas que están en su entendimiento, ya no

habría podido crear nada más, lo cual piensan que repugna a la omnipotencia de Dios. Y por eso prefirieron afirmar un Dios indiferente a todo y que no crea nada más que lo que decretó crear con cierta voluntad absoluta [.]

[*c*] Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (*ver prop. 16*) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con la misma necesidad, del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por eso, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad por toda la eternidad. Y de esta manera se establece, en mi opinión al menos, una omnipotencia de Dios mucho más perfecta. Aun más, los adversarios parecen negar (permítaseme hablar abiertamente) la omnipotencia de Dios, puesto que se ven forzados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que nunca podrá, en cambio, crear. Pues, en otro caso, es decir, si creara todo lo que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia y se haría imperfecto. De ahí que, para afirmar un Dios perfecto, se ven abocados a tener que afirmar, a la vez, que él no puede realizar todas las cosas a las que se extiende su poder; y no veo que quepa fingir algo que sea más absurdo o que más repugne a la omnipotencia de Dios [.]

[*d*] Además —para decir aquí también algo sobre el entendimiento y la voluntad, que atribuimos comúnmente a Dios—, si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, hay que entender por ambos algo muy distinto de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. En efecto, el entendimiento y la voluntad, que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir total-
19 mente | de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad, y no podrían concordar con éstos en cosa alguna, excepto en el nombre, a saber, no de manera distinta de como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra. Lo demostraré así. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá ser, como nuestro entendimiento, posterior (como agrada a la mayoría) o simultáneo en naturaleza a las cosas entendidas, puesto que Dios es anterior en causalidad a todas las cosas (*por 1/16c*); por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal, justamente, porque existe objetivamente como tal en el entendimiento de Dios. Por eso el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo cual también parece haber sido advertido

por aquellos que afirmaron que el entendimiento, la voluntad y el poder de Dios son una y la misma cosa. Dado, pues, que el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, a saber (como hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas tanto por razón de su esencia como por razón de su existencia. Lo causado, en efecto, difiere de su causa justamente en aquello que tiene de la causa. Un hombre, por ejemplo, es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, ya que ésta es una verdad eterna; y, por tanto, pueden concordar completamente según la esencia, pero deben diferir en la existencia; y, en consecuencia, si la existencia del uno perece, no por eso perecerá la del otro, mientras que, si la esencia del uno pudiera destruirse y hacerse falsa, se destruiría también la esencia del otro. Por consiguiente, una cosa que es causa de la esencia y de la existencia de algún efecto, debe diferir de tal efecto tanto por razón de la esencia como por razón de la existencia. Es así que el entendimiento de Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia de nuestro entendimiento. Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto por razón de la esencia como por razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, que es lo que queríamos. Acerca de la voluntad, se procede de la misma manera, como fácilmente puede ver cualquiera.

PROPOSICIÓN 18

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.* |

Demostración: Todas las cosas que son, son en Dios y deben ser 20
concebidas por Dios (*por 1/15*)[2]: que es lo primero. Además, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia (*por 1/14*), esto es (*por 1/d3*), una cosa que sea en sí fuera de Dios: que es lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

PROPOSICIÓN 19

Dios o sea todos los atributos de Dios son eternos.

2. Restituimos, por su sencillez, la versión de OP, 20/4 (VI), frente a la de NS (Ak), que añade dos incisos para explicitar los conceptos de causa inmanente (antes de «que era lo primero») y de causa transitiva (antes de «que era lo segundo) y omite la conclusión, porque sería reiterativa. El primero, incluido por Gb en su texto, reza así: «adeoque (per coroll. 1. Prop. 16. hujus) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa». El segundo, aceptado también por Ak (81/6-7), dice en su versión: «adeoque Deus est nullius rei, quae extra ipsum est, causa». Nos parecen ambos innecesarios.

Demostración: Dios, en efecto (*1/d6*), es la sustancia, que (*por prop. 11*) existe necesariamente, esto es (*por 1/7*), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue el existir mismo, y por tanto (*por 1/d8*) es eterno. Además, por atributos de Dios hay que entender aquello que (*por 1/d4*) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo, digo, deben implicar los atributos como tales. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (*como ya he demostrado por 1/7*), pertenece la eternidad. Luego cada uno de los atributos de Dios debe implicar la eternidad y, por tanto, son eternos.

Escolio

Esta proposición también aparece con la máxima claridad por el modo como he demostrado (*1/11*) la existencia de Dios. Por aquella demostración, digo, consta que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna. Por lo demás, también he demostrado (*prop. 19 de los Principios de Descartes*) de otra manera la existencia de Dios, y no es necesario repetirlo aquí.

PROPOSICIÓN 20

La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa.

Demostración: Dios (*por la prop. precedente*) y todos sus atributos son eternos, es decir (*por 1/8*), cada uno de sus atributos expresa la existencia. Así, pues, los mismos atributos de Dios que (*por 1/d4*) explican la esencia eterna de Dios, explican al mismo tiempo su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia
21 de Dios, constituye | a la vez su existencia, y, por tanto, su existencia y su esencia son una y la misma cosa.

Corolario 1

De aquí se sigue: 1.º) que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna.

Corolario 2

Se sigue: 2.º) que Dios, o sea, todos los atributos de Dios son inmutables. Ya que, si cambiaran por razón de su existencia, deberían cambiar también (*por la prop. precedente*) por razón de su esencia, esto es (*como es por sí mismo evidente*), convertirse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo.

PROPOSICIÓN 21

*Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas**, *esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo*

Demostración: [*a*] En caso de que lo niegues, concibe, si es posible, que en algún atributo de Dios y de su naturaleza absoluta se sigue algo que sea finito y que tenga una existencia determinada o duración; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, en cuanto se supone que es un atributo de Dios, es por su naturaleza (*por 1/11*) necesariamente infinito; en cambio, en cuanto que él tiene la idea de Dios, se supone que es finito. Ahora bien (*por 1/d2*), no puede ser concebido como finito, a menos que sea delimitado por el mismo pensamiento; pero no por el mismo pensamiento, en cuanto que constituye la misma idea de Dios, ya que en ese sentido se le supone finito. Luego debe serlo por el pensamiento, en cuanto que no constituye la idea de Dios y que, sin embargo (*por 1/11*), debe necesariamente existir. Luego se da un pensamiento que no constituye la idea de Dios; y, por tanto, de su naturaleza, en cuanto que es pensamiento absoluto, no se sigue necesariamente la idea de Dios. (Porque se concibe que el pensamiento constituye y no constituye la idea de Dios.) Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis. Por consiguiente, si la idea en el pensamiento, o algo (no importa de qué cosa se hable, ya que la demostración es universal) en algún atributo de Dios, se sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta de dicho atributo, debe ser necesariamente infinito. Y esto era lo primero.

[b] Por otra parte, lo que así se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, | no puede tener una duración deter- 22
minada. Pues, si lo niegas, supóngase que en algún atributo de Dios se da una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de dicho atributo, por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento, y supóngase que en algún tiempo ella no ha existido o no existirá. Como se supone, sin embargo, que el pensamiento es un atributo de Dios, debe existir necesaria e inmutablemente (*por 1/11 y 1/20c2*). Por tanto, el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (pues se supone que en algún tiempo ésta no existió o no existirá). Es así que esto es contra la hipótesis, puesto que se supone que del pensamiento dado se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego la idea de Dios en el pensamiento, o algo que se sigue necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración determinada, sino que es eterna en virtud del mismo atributo. Y

esto era lo segundo. Y advierte que esto mismo hay que afirmarlo de cualquier cosa que, en algún atributo de Dios, se sigue necesariamente de la naturaleza absoluta de Dios.

PROPOSICIÓN 22

Todo cuanto se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto que está modificado por una modificación tal que por él existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito.

Demostración: La demostración de esta proposición procede de la misma manera que la demostración de la proposición precedente.

PROPOSICIÓN 23

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse necesariamente o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita.

Demostración: El modo, en efecto, es en otra cosa por la que debe ser concebido (*por 1/d5*), esto es (*por 1/15*), sólo es en Dios y
23 sólo por Dios puede ser concebido. | Por tanto, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, estas dos cosas deben necesariamente concluirse o percibirse por algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que éste expresa la infinitud y la necesidad de la existencia o (*por 1/d8 es lo mismo*) la eternidad, o sea (*por 1/d6 y 1/19*), en cuanto que se lo considera en sentido absoluto. Por consiguiente, un modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, y esto o bien inmediatamente (*por 1/21*) o mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es (*por la prop. precedente*), que existe necesariamente y es infinita.

PROPOSICIÓN 24

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

Demostración: Es evidente por *1/d1*. Pues aquello, cuya naturaleza (considerada en sí misma, se entiende) implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

Corolario

De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (por usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de

las cosas. Porque, existan o no existan las cosas, siempre que atendemos a su esencia, constatamos que ésta no implica ni existencia ni duración. Y, por tanto, la esencia de las cosas no puede ser causa ni de su existencia ni de su duración, sino tan sólo Dios, el único a cuya naturaleza pertenece existir (*por 1/14c1*).

PROPOSICIÓN 25

Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.

Demostración: Si lo niegas, es que Dios no es causa de la esencia de las cosas; y por tanto (*por 1/ax4*) la esencia de las cosas puede ser concebida sin Dios. Ahora bien, esto | (*por 1/15*) es absurdo. Luego 24
Dios es también causa de la esencia de las cosas.

Escolio

Esta proposición se sigue más claramente de *1/16*. Pues de ella se sigue que de la naturaleza divina dada debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas. Y, para decirlo en una palabra, en el sentido en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas, lo cual constará aun más claramente por el corolario siguiente.

Corolario

Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera. La demostración es evidente por *1/15* y *1/d5*.

PROPOSICIÓN 26

Una cosa que está determinada a obrar algo, ha sido necesariamente determinada así por Dios; y la que no es determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.

Demostración: Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo, es necesariamente algo positivo (como es por sí mismo evidente). Y por tanto Dios es, por necesidad de su naturaleza, causa eficiente tanto de su esencia como de su existencia (*por 1/25 y 1/16*), que era lo primero. De donde se sigue clarísimamente también lo segundo que se propone. Pues, si una cosa que no es determinada por Dios, pudiera determinarse a sí misma, sería falsa la primera parte de esta proposición, lo cual es absurdo, como hemos mostrado.

PROPOSICIÓN 27

Una cosa que es determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse a sí misma indeterminada.

Demostración: Esta proposición es evidente por *1/ax3*. |

25 PROPOSICIÓN 28

*Cualquier cosa singular, o sea, toda cosa que es finita** *y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta causa, a su vez, tampoco puede existir y ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.*

Demostración: Todo lo que está determinado a existir y a obrar, está determinado así por Dios (*por 1/26 y 1/24c*). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada, no pudo ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ya que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (*por 1/21*). Debió seguirse, pues, de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto que se lo considera afectado por algún modo, puesto que no se dan más que sustancias y modos (*por 1/ax1, y 1/d3 y 1/d5*), y los modos (*por 1/2c*) no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Es así que no pudo seguirse de Dios o de algún atributo suyo en cuanto afectado por una modificación que es eterna e infinita (*por 1/22*). Luego, debió seguirse o ser determinado a existir y a obrar por Dios o por algún atributo suyo, en cuanto que está modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada. Y esto era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo (por la misma razón con que acabamos de demostrar la primera parte de ésta) también debió ser determinada, a su vez, por otra que también es finita y tiene una existencia determinada; y esta última, a su vez (por la misma razón), por otra, y así siempre (por la misma razón) al infinito.|

26 *Escolio*

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1.°) que Dios es la causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue: 2.°) que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a

no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas.

PROPOSICIÓN 29

*En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente**, *sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo.*

Demostración: Todo lo que es, es en Dios (*por 1/15*); pero Dios no puede llamarse cosa contingente, porque (*por 1/11*) existe de forma necesaria y no contingente. Además, los modos de la naturaleza divina también se han seguido de ella necesaria y no contingentemente (*por 1/16*), y ello en cuanto que se considera la naturaleza divina determinada, o bien de modo absoluto (*por 1/21*) o bien de cierto modo, a actuar (*por 1/28*)[3]. Por otra parte, Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto que simplemente existen (*por 1/24c*), sino también (*por 1/26*) en cuanto que se consideran determinados a obrar algo. Y, si no son determinados por Dios (*por la misma 1/26*), es imposible y no contingente que se determinen a sí mismos; y, al revés (*por 1/27*), si son determinados por Dios, es imposible y no contingente que se vuelvan a sí mismos indeterminados. En consecuencia, | todas las cosas son determinadas por la 27
necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y a obrar de cierto modo, y no se da nada contingente.

Escolio

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o más bien advertir, qué debemos entender por Naturaleza naturante y qué por Naturaleza naturada*. Pues estimo que por cuanto precede ya consta que por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por 1/14c1 y 1/17c2*), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de

3. Cita sugerida por Gue, I, 343 (Cu), ya que 1/27 (OP, 26/32 = NS, VI, Gb) es más bien hipotética y negativa, y 1/22 (Bae) es incorrecta por referirse a los modos infinitos.

Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios.

PROPOSICIÓN 30

El entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.

Demostración: La idea verdadera debe concordar con su objeto ideado (*por 1/ax6*), esto es (como es por sí mismo evidente), aquello que se contiene objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza. Es así que en la naturaleza (*por 1/14c1*) no se da más que una sustancia, a saber, Dios, ni otras afecciones (*por 1/15*) que aquellas que son en Dios y que (*por la misma 1/15*) sin Dios no pueden ni ser ni ser concebidas. Luego el entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y ninguna otra cosa.

PROPOSICIÓN 31

El entendimiento en acto, ya sea finito ya sea infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc. deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante.* |

28 *Demostración*: Por entendimiento no entendemos, en efecto (como es por sí mismo evidente), el pensamiento absoluto, sino tan sólo cierto modo del pensar, el cual difiere de otros, a saber, del deseo, el amor, etc. Y, por tanto (*por 1/d5*), ese modo debe ser concebido por el pensamiento absoluto, es decir (*por 1/15 y 1/d6*), por un atributo de Dios que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento; y de tal modo debe ser concebido que no pueda ser ni ser concebido sin él. En consecuencia (*por 1/29e*), debe ser referido a la Naturaleza naturada y no a la naturante, e igualmente los demás modos del pensar.

Escolio

La razón de por qué hablo aquí de entendimiento en acto, no es porque yo conceda que existe algún entendimiento en potencia, sino que, como deseo evitar toda confusión, no he querido hablar más que de una cosa que es percibida por nosotros con la máxima claridad, a saber, de la intelección misma, ya que nada se percibe con mayor claridad. Pues nada podemos entender, que no conduzca a un conocimiento más perfecto de la intelección.

PROPOSICIÓN 32

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria.*

Demostración: La voluntad es, como el entendimiento, tan sólo cierto modo del pensar; y, por tanto (*por 1/28*), una volición cualquiera no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra y ésta a su vez por otra y así de nuevo al infinito. Y aunque la voluntad se suponga infinita, debe igualmente ser determinada a existir y a obrar por Dios, no en cuanto que es sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto que tiene un atributo que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento (*por 1/23*). Así, pues, de cualquier modo que se la conciba, como finita o como infinita, requiere una causa por la que sea determinada a existir y a obrar. Y, por consiguiente, no puede llamarse causa libre, sino tan sólo necesaria o coaccionada. |

Corolario 1 29

De aquí se sigue: 1.°) que Dios no obra por la libertad de la voluntad.

Corolario 2

Se sigue: 2.°) que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y, en general, todas las cosas naturales, que (*por 1/29*) deben ser determinadas por Dios a existir y a obrar de cierto modo. Pues la voluntad necesita, como todas las demás cosas, una causa por la que sea determinada a existir y a obrar de cierto modo. Y, aunque de una voluntad dada o de un entendimiento se sigan infinitas cosas, no por eso hay más razón para poder afirmar que Dios actúa por la libertad de la voluntad, que para poder afirmar que, puesto que hay cosas que se siguen del movimiento y del reposo (pues también de éstos se siguen infinitas cosas), Dios actúa por la libertad del movimiento y del reposo. De ahí que la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las demás cosas naturales, sino que tiene con ella la misma relación que el movimiento y el reposo y todas las demás cosas que hemos mostrado que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son por ella determinadas a existir y a obrar de cierto modo.

PROPOSICIÓN 33

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de como han sido producidas.

Demostración: Todas las cosas, en efecto, se han seguido nece-

sariamente de la naturaleza de Dios ya dada (*por 1/16*) y han sido determinadas por la necesidad de la naturaleza de Dios a existir y a obrar de cierto modo (*por 1/29*). De ahí que, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza o ser determinadas a obrar de otra manera, de suerte que el orden de la naturaleza hubiera sido distinto, también la naturaleza de Dios podría ser distinta de la que ahora es; y, por tanto (*por 1/11*), también ella debería existir, y, en consecuencia, podrían darse dos o varios dioses, lo cual (*por 1/14c1*) es absurdo. Luego las cosas no han podido ser producidas por Dios de otra manera ni en otro orden, etcétera. |

Escolio 1

Como con esto he mostrado con más claridad que la luz meridiana que en las cosas no se da absolutamente nada por lo que se digan contingentes, quiero ahora explicar brevemente qué debemos entender por contingente; pero antes qué por necesario e imposible*. Una cosa se llama necesaria o por razón de su esencia o por razón de la causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente o bien de su misma esencia y definición o bien de una causa eficiente dada. Y por estas razones se dice también que una cosa es imposible, a saber, o bien porque su esencia o definición implica contradicción, o bien porque no se da ninguna causa externa que esté determinada a producir tal cosa. En cambio, una cosa no se llama contingente por ninguna causa que no se relacione con el defecto de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de la que ignoramos si su esencia implica contradicción o sabemos bien que no implica contradicción, pero no podemos afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas, nunca puede ser vista por nosotros ni como necesaria ni como imposible, y por tanto la llamamos o contingente o posible.

Escolio 2

[*a*] De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con la máxima perfección, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza perfectísima dada. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios, ya que su perfección nos ha forzado a afirmarlo. Aun más, de la afirmación contraria se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto; puesto que, si las cosas hubieran sido producidas de otro modo por Dios, habría que atribuir a Dios otra naturaleza, diversa de la que nos vimos forzados a atribuirle en consideración a la idea del ser perfectísimo [.]

[*b*] No dudo, sin embargo, que muchos rechacen esta opinión como absurda y no quieran disponer su ánimo a examinarla; y ello, por la única razón de que están acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad, totalmente diversa de la por nosotros (*por 1/d7*) enseñada, a saber, una voluntad absoluta. Mas tampoco dudo que, si quisieran meditar la cuestión y detenerse a sopesar bien la serie de nuestras demostraciones, terminarían rechazando de plano esa libertad que | suelen atribuir a Dios, no sólo como ridícula, sino también como un 31
gran obstáculo para la ciencia. Y no es necesario que repita aquí lo que he dicho en *1/17e*. No obstante, en atención a ellos, aún mostraré que, aunque se conceda que la voluntad pertenece a la esencia de Dios, de su perfección se sigue, sin embargo, que las cosas no han podido ser creadas por Dios de otro modo ni en otro orden. Lo cual será fácil de mostrar, si consideramos antes lo que ellos mismos conceden, a saber, que sólo del decreto y de la voluntad de Dios depende que cada cosa sea lo que es, ya que, de lo contrario, Dios no sería causa de todas las cosas; y si consideramos, además, que los decretos de Dios han sido sancionados por él mismo desde la eternidad, ya que lo contrario argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero, como en lo eterno no hay ni *cuando* ni *antes* ni *después*, de la sola perfección de Dios se sigue que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no existió antes de sus decretos ni puede existir sin ellos [.]

[*c*] Dirán, sin embargo, que, aunque se supusiera que Dios hubiera hecho otra la naturaleza de las cosas o hubiera decretado desde la eternidad algo distinto sobre la naturaleza y su orden, no se seguiría de ahí ninguna imperfección en Dios. Pero, si dicen esto, concederán, a la vez, que Dios puede cambiar sus decretos. Pues, si Dios hubiera decretado acerca de la naturaleza y su orden algo distinto de lo que decretó, esto es, si[4] hubiera querido y concebido algo distinto sobre la naturaleza, necesariamente habría tenido un entendimiento distinto del que ha tenido y una voluntad distinta de la que ahora tiene. Y, si cabe atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin ningún cambio de su esencia y de su perfección, ¿por qué ya no puede cambiar sus decretos sobre las cosas creadas y mantener, sin embargo, la misma perfección? Pues, de cualquier modo que se conciba el entendimiento de Dios y su voluntad acerca de las cosas creadas y de su orden, eso no significa nada respecto a su esencia y

4. OP, 31/21-22 = NS (VI) «si... ut»; Leopold (y todos los traductores, sin advertirlo) leyó «si... si». Aceptamos esta corrección gramatical, que, sin duda por olvido, Gb no introdujo en el texto.

su perfección. Además, todos los filósofos que he visto, conceden que en Dios no se da ningún entendimiento en potencia, sino tan sólo en acto. Pero, puesto que su entendimiento y su voluntad no se distinguen de su esencia, como todos conceden, de ahí se sigue también que, si Dios hubiera tenido otro entendimiento y otra voluntad, también su esencia sería necesariamente otra. Y, por consiguiente
32 (como he concluido | desde el principio), si las cosas hubieran sido producidas por Dios de forma distinta de como ahora son, el entendimiento de Dios y su voluntad, esto es (como se concede), su esencia debería ser distinta, lo cual es absurdo.

[*d*] Dado, pues, que las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni en otro orden, y que la verdad de esto se sigue de la suma perfección de Dios, ninguna sana razón podrá en absoluto persuadirnos de que creamos que Dios no quiso crear todas las cosas, que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende. Replicarán, sin embargo, que en las cosas no se da perfección ni imperfección alguna, sino que aquello que hay en ellas, por lo que se dicen perfectas o imperfectas, y buenas o malas, sólo depende de la voluntad de Dios; y que, por tanto, si Dios hubiera querido, habría podido hacer que lo que ahora es perfección, fuera la máxima imperfección, y al revés. Pero ¿qué otra cosa sería esto que afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente lo que quiere, puede con su voluntad hacer que él entienda de otra forma las cosas que entiende, lo cual (como acabo de mostrar) es un gran absurdo? Así que puedo volver contra ellos mismos el argumento, como sigue. Todas las cosas dependen de la potestad de Dios. De ahí que, para que las cosas fueran de otra manera, también la voluntad de Dios debería ser necesariamente de otra manera. Ahora bien, la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabamos de mostrar con toda claridad por la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera [.]

[*e*] Confieso que esta opinión, que somete todas las cosas a cierta voluntad indiferente de Dios, y sostiene que todas ellas dependen de su beneplácito, se aparta menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios lo hace todo en razón del bien. Pues éstos parecen poner fuera de Dios algo que no depende de Dios, a lo que Dios mira como a un modelo en su obrar, o a lo que tiende como a cierto objetivo. Lo cual, por cierto, no es otra cosa que someter a Dios a la fatalidad, que es lo más absurdo que cabe afirmar de Dios, ya que hemos mostrado que él es la causa primera y la única libre, tanto de la esencia de las cosas como de su existencia. No tengo, pues, por qué perder el tiempo en refutar este absurdo.

PROPOSICIÓN 34

La potencia de Dios es su misma esencia. |

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de 33
Dios se sigue que Dios es causa de sí (*por 1/11*) y (*por 1/16* y *1/16c*) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, es su misma esencia.

PROPOSICIÓN 35

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, existe necesariamente.

Demostración: Porque todo lo que está en la potestad de Dios, debe (*por la prop. precedente*) estar comprendido en su esencia de tal modo que se sigue necesariamente de ella, y, por tanto, es necesariamente.

PROPOSICIÓN 36

No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

Demostración: Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado (*por 1/25c*), esto es (*por 1/34*), todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas, y, por tanto (*por 1/16*), debe seguirse de ello algún efecto.

APÉNDICE*

[*a*] Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de su naturaleza, que es causa libre de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. Además, siempre que se ha presentado la ocasión, he procurado remover los prejuicios que podían impedir que mis demostraciones fueran comprendidas [.]

[*b*] Mas, como aún quedan no pocos prejuicios, que podrían y pueden impedir también, y al máximo, que los hombres puedan aceptar la concatenación de las cosas tal como yo la he explicado,
he juzgado que valía la pena someterlos aquí | al examen de la 34
razón. Y, como todos los prejuicios que aquí me propongo señalar,

dependen de este único, a saber, que los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aun, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto*; por eso, consideraré primero sólo éste. Buscaré, pues, *en primer lugar*, la causa de que la mayoría de los hombres se contenten con este prejuicio y de que todos sean por naturaleza tan propensos a abrazarlo; *después* mostraré su falsedad; y, *finalmente*, cómo de éste han surgido los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad*, y acerca de otras cosas similares [.]

[*c*] No es éste, sin embargo, el lugar de deducir esto de la naturaleza del alma humana. Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1.º) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2.º) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando. Mas, si no logran oírlas de otro, no les queda más que volverse sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los que suelen ser determinados a tales cosas; y así, necesariamente juzgan el ingenio* de otro por el suyo propio. Además, como tanto en sí mismos como fuera encuentran no pocos medios que conducen en buena medida a conseguir su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para alimentar a los peces, etc.: ha resultado que consideran todas las cosas naturales como medios para su utilidad. Y como saben que ellos han descubierto esos medios, pero no los han preparado, han tenido motivos para creer que es algún otro el que ha preparado esos medios para que ellos los usen. Pues, después | de haber considerado las cosas como medios, no pudieron creer que ellas se hicieron a sí mismas, sino que a partir de los medios que ellos mismos suelen preparar, debieron concluir que se da algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les proporcionaron todas las cosas y las hicieron todas para su uso. Y,

como nunca habían oído hablar del ingenio de tales rectores, también debieron juzgar de él por el suyo propio; y, en consecuencia, afirmaron que los dioses lo dirigen todo a la utilidad de los hombres, a fin de cautivarlos y ser tenidos por ellos en el máximo honor. De donde ha resultado que cada uno, de acuerdo con su ingenio, haya excogitado diversas formas de rendir culto a Dios, para que Dios les amara más que a los otros y dirigiera toda la Naturaleza a la utilidad de su ciego deseo y de su insaciable avaricia. Y así, este prejuicio derivó en superstición* y echó hondas raíces en las almas, lo cual fue motivo de que cada uno pusiera todo su empeño en comprender las causas finales de todas las cosas y en explicarlas. Pero, mientras pretendían mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea para utilidad de los hombres), no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres [.]

[*d*] ¡Mira, por favor, a dónde ha llegado finalmente la cosa! Entre tantas ventajas de la Naturaleza tuvieron que encontrarse con no pocas desventajas, a saber, tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; y entonces afirmaron que todo esto sucedía porque los Dioses estaban irritados por las injurias recibidas de los hombres o por los pecados cometidos en su culto. Y, aun cuando la experiencia protestara cada día y mostrara con infinitos ejemplos que las ventajas mezcladas con las desventajas recaían por igual sobre los piadosos y los impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio. Pues les resultaba más fácil situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuyo uso ignoraban, y mantener así su estado actual e innato de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica y excogitar otra nueva. De ahí que dieron por sentado que los juicios de los Dioses superan con mucho la capacidad humana; y esta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, si las Matemáticas*, que no versan sobre los fines, sino tan sólo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de la verdad. Y, aparte de las Matemáticas, aun pueden apuntarse otras causas (que es superfluo enumerar aquí) por las que fue posible conseguir que los hombres hayan descubierto estos prejuicios | comunes y hayan sido conducidos al verdadero conocimiento de las cosas. 36

[*e*] Con esto he explicado suficientemente lo que he prometido en primer lugar. Pero ahora, para demostrar que la Naturaleza no tiene ningún fin que le esté prefijado y que todas las causas finales no son más que ficciones* humanas, no hace falta alargarse mucho. Creo, en efecto, que esto ya está bastante claro tanto por los funda-

mentos y las causas en las que, según he mostrado, ha tenido su origen este prejuicio, como por *1/16* y *1/32c1-2*; y, además, por todas las razones con las que he demostrado que todas las cosas de la Naturaleza proceden con cierta necesidad eterna y con suprema perfección. No obstante, todavía añadiré esto, a saber, que esta doctrina sobre la finalidad subvierte totalmente la Naturaleza. Pues lo que es realmente causa, lo considera como efecto, y a la inversa; además, lo que es anterior por naturaleza, lo hace posterior; y, en fin, lo que es lo superior y lo más perfecto, lo hace lo más imperfecto. En efecto (omitiendo las dos primeros puntos, por ser claros por sí mismos), como consta por *1/21, 1/22 y 1/23*, el efecto más perfecto es aquel que es producido inmediatamente por Dios, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. En cambio, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzara su propio fin, entonces las últimas, para las que fueron hechas las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Por otra parte, esta doctrina suprime la perfección de Dios, ya que, si Dios actúa por un fin, desea necesariamente algo de lo que carece. Y, aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre fin de indigencia y fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios lo hizo todo por sí mismo y no por las cosas que tienen que ser creadas, puesto que antes de la creación no pueden señalar nada distinto de Dios, por lo que Dios actuara. De ahí que se ven forzados a reconocer que Dios careció de aquellas cosas para las que quiso preparar los medios, y que las deseó, como es por sí mismo evidente [.]

[*f*] Ni hay que omitir aquí que los partidarios de esta doctrina, cuando quisieron exhibir su ingenio asignando fines a las cosas, adujeron para probarla un nuevo modo de argumentar, consistente en la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo cual pone de manifiesto que no había ningún otro medio de argüir a favor de ella. Pues, si, por ejemplo, desde un lugar elevado cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, argumentando como sigue. En efec-
37 to, si no ha caído con ese fin, | por voluntad de Dios, ¿cómo es posible que tantas circunstancias (porque es frecuente que coincidan muchas a la vez) hayan concurrido por casualidad? Responderás quizá que eso ha sucedido porque sopló el viento y el hombre pasaba por allí. Pero instarán: ¿por qué sopló el viento en aquel momento? ¿Por qué el hombre pasaba en aquel mismo momento por allí? Si respondes de nuevo que el viento se levantó porque el día precedente, cuando el tiempo aún estaba en calma, el mar había comenzado

a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, instarán de nuevo, puesto que las preguntas no tienen término: ¿por qué estaba agitado el mar?; ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia*. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos y, porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que está fabricada, no con un arte mecánico, sino divino o sobrenatural, y que está constituida de tal suerte que una parte no perjudique a otra. De donde resulta que quien indaga las verdaderas causas de los milagros* e intenta entender las cosas naturales como docto y no admirarlas como necio, suele ser tenido y proclamado como hereje e impío por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. Pues saben que, suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad. Pero dejo esto y paso a lo que he decidido tratar aquí en tercer lugar.

[g] Después que los hombres se convencieron de que todo cuanto se hace, se hace por ellos mismos, debieron considerar como lo principal en cada cosa aquello que es lo más útil para ellos y estimar como más excelentes aquellas cosas por las que son mejor afectados. Y así debieron formar estas nociones para explicar la naturaleza de las cosas, a saber, *bueno, malo, orden, confusión, caliente, frío, hermosura y fealdad*; y, como se consideran libres, surgieron estas nociones, a saber, *alabanza y vituperio, pecado y mérito*. Pero éstas las explicaré más abajo, después de tratar de la naturaleza humana, mientras que aquéllas las explicaré brevemente aquí. En efecto, a todo lo que conduce a la salud y al culto de Dios, lo llamaron *bien* y, en cambio, a lo que les es contrario, le llamaron *mal*. Y, como quienes no entienden la naturaleza de las cosas, sino que sólo imaginan las cosas, no afirman[5] nada de las cosas y toman la imagina-
ción | por el entendimiento, creen firmemente que existe un *orden* 38
en las cosas, por ignorar la naturaleza de las cosas y la suya propia. Pues, cuando están dispuestas de suerte que, al ser representadas

5. OP, 37/35 (VI) «nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur»; NS (Bae) «sed res tantummodo imaginantur et in hac imaginatione quiescunt». Preferimos OP, porque subraya el carácter subjetivo de la imaginación, frente a NS que traduce «non affirmant» por «quiescunt», como si la idea imaginativa no afirmara nada. Por eso mismo, resulta arbitraria la mezcla que hace Gb (Cu, Gi) de OP y NS: «sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant» (Ak, 186).

por nuestros sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por tanto, también recordarlas, las llamamos bien ordenadas; y si sucede lo contrario, las llamamos mal ordenadas o confusas. Y como las cosas que podemos imaginar con facilidad, nos son más agradables que las demás, es obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación. Y dicen que Dios lo creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizá no les detenga siquiera el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero basta sobre este punto [.]

[*h*] En cuanto a las demás nociones, tampoco son sino simples modos de imaginar, con los que la imaginación es afectada de diversas maneras; y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los principales atributos de las cosas, puesto que, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos, conduce a la salud, los objetos por los que es causado, se llaman *bellos*; y *feos*, en cambio, los que producen el movimiento contrario. Además, los que afectan al sentido por medio de la nariz, se llaman *olorosos* o *fétidos*; los que por la lengua, *dulces o amargos, sabrosos o insípidos*, etc.; y los que por el tacto, *duros o blandos, ásperos o suaves*, etc. Y, en fin, los que afectan al oído, se dice que producen ruido, sonido o armonía; y este último tanto ha hecho desvariar a los hombres que han creído que también Dios se deleita con la armonía. Ni faltan filósofos que se han persuadido a sí mismos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo lo cual deja bien claro que cada uno ha juzgado de las cosas según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas. No hay, pues, que extrañarse (señalemos también esto de paso) de que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como las que experimentamos, y a partir de ellas, al fin, el escepticismo[*]. Porque, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría. | Y por eso lo que a uno le parece bueno, a otro
39 le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable; y así de las demás cosas que paso por

alto, tanto porque no es éste el lugar de abordarlas de forma directa, como porque todos tienen de ellas suficiente experiencia. Pues está en la boca de todos: *hay tantas opiniones como cabezas, cada cual abunda en su propio sentir, las discrepancias entre los cerebros no son menores que entre los paladares.* Estos dichos bastan para mostrar que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. Ya que, de haber entendido las cosas, éstas (testigo las Matemáticas), aunque no atrajeran a todos, al menos los convencerían.

[*i*] Vemos, pues, que todas las nociones[6], con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación. Y como tienen nombres, como si fueran seres que existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación; de ahí que todos los argumentos contra nosotros, que se sacan de esas nociones, pueden ser fácilmente rechazados. Pues muchos suelen argumentar así. Si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la naturaleza perfectísima de Dios, ¿de dónde han surgido, entonces, tantas imperfecciones como hay en la Naturaleza, a saber, la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, son fácilmente refutados. Pues la perfección de las cosas debe ser valorada por su sola naturaleza y potencia; y por tanto, las cosas no son más o menos perfectas, porque deleitan o repugnan a los sentidos humanos, o porque ayudan a la humana naturaleza o la estorban. A aquellos, en cambio, que preguntan por qué Dios no creó a todos los hombres de tal forma que sólo se guiaran por el uso de la razón, les respondo simplemente que porque no le faltó materia para crear todas las cosas, desde el grado supremo de perfección hasta el ínfimo; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de la naturaleza fueron tan amplias que bastaban para producir todo cuanto puede ser concebido por un entendimiento infinito, como he demostrado en la *1/16*.

[*j*] Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si aún quedan algunos de la misma clase, podrán ser corregidos por cada uno con un poco de meditación. |

6. OP, 39/11 (VI) «rationes»; NS (Stern, Gb) «notiones». Con todos los traductores actuales leemos «notiones» por ser más acorde con el contexto: 37/27/30; 38/16; 39/16-17.

Segunda Parte 40

DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DEL ALMA

[PRÓLOGO]

Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que en *1/16* hemos demostrado que de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, sino tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento del alma humana y de su felicidad suprema*.

DEFINICIONES

1. Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa (ver 1/25c).

2. Digo que pertenece a la esencia* de una cosa aquello que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.

3. Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre de percepción | parece indicar que el alma es pasiva 41
respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma.

4. Por idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera.

Explicación: Digo intrínsecas a fin de excluir aquella que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con su objeto ideado.

5. Duración* es la continuación indefinida de la existencia.

Explicación: Digo indefinida, porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita.

6. Por realidad y perfección* entiendo lo mismo.

7. Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular.

AXIOMAS

1. La esencia del hombre* no implica la existencia necesaria, esto es, por el orden de la naturaleza puede suceder tanto que este y aquel hombre exista como que no exista.

2. El hombre piensa*.

3. Los modos del pensar*, como el amor, el deseo o cualesquiera de los designados con el nombre de afectos del ánimo, no se dan,
42 a menos que | en el mismo individuo se dé la idea de la cosa amada, deseada, etc. En cambio, la idea se puede dar, aunque no se dé ningún otro modo del pensar.

4. Nosotros sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos.

5. No sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar.

PROPOSICIÓN 1

El pensamiento es un atributo de Dios.

Demostración: Los pensamientos singulares, es decir, este y aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (*por 1/25c*). A Dios pertenece, pues (*por 1/d5*), un atributo, cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son también concebidos. Por consiguiente, el pensamiento es uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa (*ver 1/d6*) la esencia eterna e infinita de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante.

Escolio

Esta proposición también resulta evidente por el hecho de que podemos concebir un ser pensante infinito. Pues, cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, más realidad o perfección concebimos que contiene. Por tanto, el ser que puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es necesariamente infinito en su capacidad de pensar. Dado, pues, que, si sólo atendemos al pensamiento, concebimos un ser infinito, el pensamiento es necesariamente (*por 1/d4* y *1/d6*) uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos.

PROPOSICIÓN 2

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa. |

Demostración: La demostración de esta proposición procede de 43
la misma manera que la de la proposición anterior.

PROPOSICIÓN 3

En Dios se da necesariamente la idea, tanto de su esencia como de todas las cosas que se siguen necesariamente de esa misma esencia.

Demostración: En efecto, Dios puede (*por 2/1*) pensar infinitas cosas de infinitos modos o (*lo que es lo mismo por 1/16*) formar una idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella. Es así que todo lo que está en la potestad de Dios, existe necesariamente (*por 1/35*). Luego, tal idea se da necesariamente, y (*por 1/15*) no se da más que en Dios.

Escolio

El vulgo entiende por potencia de Dios la voluntad libre de Dios y el derecho a todas las cosas que existen, y que, por tanto, suelen ser consideradas como contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y de reducirlo a la nada. Y las más de las veces comparan, además, la potencia de Dios con el poder de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en *1/32c1-2*, y en *1/16* hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo, esto es, que así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (como todos afirman al unísono) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios hace infinitas cosas en infinitos modos. Además, en *1/34* hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia actuante* de Dios; y, por tanto, tan imposible nos es concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Aun más, si quisiera ir más lejos por esta vía, yo podría seguir mostrando aquí que aquella po-

tencia que el vulgo imagina en Dios, no sólo es humana (lo cual revela que Dios es concebido por el vulgo como hombre o a imagen del hombre), sino que, además, implica impotencia. Pero no quiero discutir tantas veces el mismo tema. Tan sólo ruego insistentemente
44 al lector | que sopese una y otra vez cuanto se ha dicho sobre este asunto en la primera parte, desde la proposición 16 hasta el final. Pues nadie logrará captar correctamente lo que quiero decir, a menos que tenga sumo cuidado en no confundir la potencia de Dios con el poder humano o derecho de los reyes.

PROPOSICIÓN 4

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única.

Demostración: El entendimiento infinito no comprende nada más que los atributos de Dios y sus afecciones (*por 1/30*). Es así que Dios es único (*por 1/14c1*). Luego la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única.

PROPOSICIÓN 5

El ser formal de las ideas reconoce a Dios como causa sólo en cuanto que se considera como cosa pensante, y no en cuanto que se explica por otro atributo. Es decir, tanto las ideas de los atributos de Dios como las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente, no a los mismos objetos ideados o cosas percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es una cosa pensante.*

Demostración: Está claro por la proposición 3 de esta parte. Pues allí concluíamos que Dios puede formar una idea de su esencia y de todas las cosas que se siguen necesariamente de ella, por el solo hecho de que es una cosa pensante y no de que es objeto de su idea. De ahí que el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que es una cosa pensante. Pero se demuestra de otra manera como sigue. El ser formal de las ideas es un modo del pensar (como es por sí mismo evidente), esto es (*por 1/25c*), un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios, en cuanto que es una cosa pensante; por tanto (*por 1/10*), no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios, y, en consecuencia (*por 1/ax4*), no es efecto de ningún atributo distinto del pensamiento. Por consiguiente, el ser
45 | formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que se lo considera sólo como cosa pensante.

PROPOSICIÓN 6

Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios, en cuanto que se lo considera sólo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro.

Demostración: Pues cada atributo se concibe por sí, sin ningún otro (*por 1/10*). De ahí que los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no de otro. Y, por tanto (*por 1/ax4*), tienen como causa a Dios, en cuanto que se lo considera sólo bajo aquel atributo del que son modos, y no en cuanto que se lo considera bajo algún otro.

Corolario

De aquí se sigue que el ser formal de las cosas que no son modos del pensar, no se sigue de la naturaleza divina porque ésta conoció primero las cosas, sino que las cosas ideadas se siguen y concluyen de sus atributos de la misma manera y con la misma necesidad con que hemos mostrado que las ideas se siguen del atributo del pensamiento.

PROPOSICIÓN 7

El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas[*].

Demostración: Está claro por *1/ax4*, ya que la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto.

Corolario

De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar. Es decir, todo cuanto se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, con el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios. |

Escolio 46

[*a*] Antes de seguir adelante, debemos recordar aquí lo que hemos demostrado antes, a saber, que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de la sustancia, todo eso pertenece sólo a la única sustancia; y que, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que es comprendida ora bajo este ora bajo aquel atributo. Y así, también un modo de la extensión y la idea de ese modo es una y la misma cosa, pero expresada en dos modos; cosa que algunos hebreos parecen haber visto como a través de una nie-

bla, ya que afirman que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por él entendidas son una y la misma cosa. Por ejemplo, un círculo que existe en la naturaleza y la idea de ese círculo existente, que también existe en Dios, es una y la misma cosa, que se explica por diversos atributos. Y, por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro [.]

[*b*] Por eso, cuando dije que Dios es causa de una idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto que sólo es una cosa pensante, y del círculo, en cuanto que sólo es una cosa extensa, fue por el único motivo de que el ser formal de la idea del círculo sólo puede ser percibido por otro modo del pensar, como su causa próxima, y aquél de nuevo por otro, y así al infinito. De suerte que, mientras las cosas son consideradas como modos del pensar, debemos explicar el orden de toda la naturaleza, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del pensamiento; y, en cuanto que son consideradas como modos de la extensión, también el orden de toda la naturaleza debe ser explicado por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo de los demás atributos. De ahí que la causa de las cosas, tal como son en sí, es realmente Dios, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y, por el momento, no puedo explicar esto de forma más clara.

PROPOSICIÓN 8

Las ideas de las cosas singulares o modos que no existen, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios del mismo modo que las esencias formales de las cosas singulares o modos están contenidas en los atributos de Dios.* |

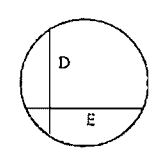
47 *Demostración*: Esta proposición es evidente por la anterior; pero se entiende más claramente por el escolio precedente.

Corolario

De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicarán también la existencia, por la que se dice que duran.

Escolio

Si, para una explicación más plena de este punto, alguien deseara un ejemplo, sin duda que no podré ofrecerle ninguno que explique adecuadamente el asunto de que aquí hablo, porque es único; me esforzaré, no obstante, por aclararlo en la medida de lo posible. En efecto, el círculo es de tal naturaleza que los rectángulos formados por los dos segmentos[7] de todas las líneas rectas que en él se cortan unas con otras, son iguales entre sí. En el círculo se contienen, pues, infinitos rectángulos iguales entre ellos. Pero no puede decirse que exista ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que existe el círculo; ni tampoco se puede decir que existe la idea de alguno de estos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que sólo existen dos de esos infinitos rectángulos, a saber, [formados por ambos segmentos de cada una de las dos líneas] E y D. Está claro que ahora también sus ideas ya no sólo existen en cuanto que están comprendidas únicamente en la idea del círculo, sino además en cuanto que implican la existencia de dichos rectángulos; de donde resulta que se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos.



PROPOSICIÓN 9

La idea de una cosa singular, que existe en acto, tiene como causa a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se considera que está afectado por otra idea de una cosa singular que |
existe en acto, de la cual también Dios es causa, en cuanto que está 48
afectado por otra, y así al infinito.

Demostración: La idea de una cosa singular, que existe en acto, es un modo singular del pensar y distinto de los demás (*por 2/8c* y *2/8e*), y, por tanto (*por 2/6*), tiene como causa a Dios, en cuanto que sólo es cosa pensante. Pero no (*por 1/28*), en cuanto que es una cosa absolutamente pensante, sino en cuanto que se lo considera afectado por otro modo del pensar; y de éste también Dios es causa, en cuanto que es afectado por otro, y así al infinito. Ahora bien, el orden y

7. OP, 47/18 (VI, Gb) «rectangula sub segmentis»; NS «rectangula facta a duobus segmentis». Como dijera Leopold, la expresión de OP es elíptica. NS la explicita. Pero fue Bac (302/56) quien, sin citar a éste, explicó su sentido a partir de Ep 59, 269/32-33 (de Tschirnhaus): «rectangulis sibi invicem aequalibus, factis a segmentis duarum linearum». Y Cu, 452/15n, añade que esa idea responde a Euclides, *Elementos*, teor. 35. Nosotros la retomamos algo más abajo entre corchetes tal como hace Gi, 129/35n. El sentido es: el cuadrado (producto) de los dos segmentos de una línea (D) es igual al de la otra (E).

la conexión de las ideas (*por 2/7*) es el mismo que el orden y la conexión de las causas. Luego la causa de la idea de una cosa singular es otra idea, o sea, Dios, en cuanto que se lo considera afectado por otra idea; y de ésta a su vez, en cuanto que es afectado por otra, y así al infinito.

Corolario

De todo cuanto sucede en el objeto singular de cualquier idea, se da el conocimiento en Dios, sólo en cuanto que tiene la idea de dicho objeto.

Demostración: De todo cuanto sucede en el objeto de cualquier idea, se da en Dios una idea (*por 2/3*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se le considera afectado por otra idea de una cosa singular (*por la prop. precedente*). Ahora bien (*por 2/7*), el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas. Luego el conocimiento de aquello que sucede en algún objeto singular, estará en Dios, sólo en cuanto que tiene la idea de ese objeto.

PROPOSICIÓN 10

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre.

Demostración: En efecto, el ser de la sustancia implica la existencia necesaria (*por 1/7*). Y, por tanto, si a la esencia del hombre perteneciera el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesa-
49 riamente el hombre (*por 2/d2*); y, | por consiguiente, el hombre existiría necesariamente, lo cual (*por 2/ax1*) es absurdo.

Escolio [1]

Esta proposición se demuestra también por *1/5*, a saber, que no se dan dos sustancias de la misma naturaleza. Pero, como pueden existir varios hombres, se sigue que lo que constituye la forma del hombre, no es el ser de la sustancia. Esta proposición es clara también por las demás propiedades de la sustancia, a saber, que la sustancia es por su naturaleza infinita, inmutable, indivisible, etc., como cada uno puede fácilmente ver.

Corolario

De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

Demostración: En efecto, el ser de la sustancia (*por la prop. precedente*) no pertenece a la esencia del hombre. Es, pues (*por 1/15*), algo que está en Dios y que sin Dios no puede ser ni ser concebido, o sea (*por 1/25*), una afección o modo, que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

Escolio [2]

[*a*] Todos deben conceder sin duda que nada puede ser ni ser concebido sin Dios. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, es decir, que Dios no sólo es causa de las cosas según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Pero, al mismo tiempo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida; y por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas o que las cosas creadas pueden ser o ser concebidas sin Dios, o bien (lo cual es más seguro) no son bastante coherentes [.]

[*b*] Y el motivo de esto me parece haber sido que no han mantenido el orden de filosofar*. Pues creyeron que la naturaleza divina, que debían contemplar antes de nada por ser anterior tanto en conocimiento como en naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas, que son objeto de los sentidos, eran las primeras de todas. De donde ha resultado que, mientras contemplaron las cosas naturales, en ninguna cosa pensaron menos que en la naturaleza divina; y que, cuando después encaminaron su ánimo a contemplar la naturaleza divina, | en nada pudieron pensar menos 50
que en sus primeras ficciones sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas naturales. Nada extraño, pues, que hayan caído en frecuentes contradicciones [.]

[*c*] Pero dejo esto, ya que mi único objetivo aquí ha sido explicar por qué yo no he dicho que pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni ser concebida: a saber, porque las cosas singulares no pueden ser ni ser concebidas sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a la esencia de ellas; sino que he dicho que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello que, si se da, se pone la cosa y, si se quita, se quita la cosa, o bien, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser ni ser concebido.

PROPOSICIÓN 11

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto.

Demostración: La esencia del hombre (*por el cor. de la prop. precedente*) está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber (*por 2/ax2*), por los modos del pensar. El primero de todos ellos (*por 2/ax3*) es por naturaleza la idea; y, dada ésta, deben darse en el mismo individuo (*por 2/ax3*) los demás modos, respecto a los cuales la idea es anterior por naturaleza. Por consiguiente, la

idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa no existente, ya que entonces (*por 2/8c*) no puede decirse que exista la misma idea; será, pues, la idea de una cosa que existe en acto. Mas no de una cosa infinita, porque una cosa infinita (*por 1/21* y *1/22*) debe existir siempre necesariamente; es así que esto (*por 2/ax1*) es absurdo. Luego, lo primero que constituye el ser actual del alma humana, es la idea de una cosa singular que existe en acto.

Corolario

De aquí se sigue que el alma humana es una parte* del entendimiento infinito de Dios. Y por tanto, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica por la esencia
51 del alma humana, | o sea, en cuanto que constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea. Y, cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene, junto con el alma humana, también la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe parcial o inadecuadamente la cosa.

Escolio

Sin duda que los lectores se sentirán aquí perplejos, y les vendrán a la mente muchas cosas que les harán detenerse. Por este motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no emitan su juicio sobre ellas, hasta que lo hayan leído todo.

PROPOSICIÓN 12

Todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, debe ser percibido por el alma humana, o sea, que de esa cosa se dará necesariamente una idea en el alma. Y así, si el objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo, no podrá suceder nada en ese cuerpo, que no sea percibido por el alma.

Demostración: En efecto, de todo cuanto sucede en el objeto del alma humana, se da necesariamente su conocimiento en Dios (*por 2/9c*), en cuanto que se lo considera afectado por la idea de ese objeto, esto es (*por 2/11*), en cuanto que constituye el alma de alguna cosa. Así, pues, de cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana, su conocimiento se da necesariamente en Dios, en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, esto es (*por 2/11c*), su conocimiento estará necesariamente en el alma, o sea, que el alma lo percibe.

Escolio

Esta proposición resulta también evidente y se entiende más claramente por *2/7e*. Véase. |

PROPOSICIÓN 13 52

El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa.*

Demostración: En efecto, si el cuerpo no fuera objeto del alma humana, las ideas de las afecciones del cuerpo no estarían en Dios (*por 2/9c*), en cuanto que constituyera nuestra alma, sino el alma de otra cosa, es decir (*por 2/11c*), que las ideas de las afecciones del cuerpo no estarían en nuestra alma. Es así que (*por 2/ax4*) tenemos las ideas de las afecciones del cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, y (*por 2/11*) existente en acto. Por otra parte, si, además del cuerpo, hubiera también otro objeto del alma, como nada existe (*por 1/36*) de lo que no se siga algún efecto, necesariamente debería (*por 2/12*) darse en nuestra alma la idea de algún efecto suyo. Es así que (*por 2/ax5*) no se da su idea. Luego el objeto de nuestra alma es el cuerpo existente, y no otra cosa.

Corolario

De donde se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Escolio

[*a*] A partir de aquí no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo*, sino también qué hay que entender por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla de forma adecuada o distinta, a menos que conozca antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. En efecto, las cosas hasta aquí expuestas son demasiado comunes y no pertenecen más a los hombres que a los demás individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, son animados. Pues de cualquier cosa se da necesariamente en Dios una idea, de la que Dios es causa de la misma manera que de la idea del cuerpo humano. Y por eso, todo lo que dijimos de la idea del cuerpo humano, hay que decirlo necesariamente de la idea de cualquier cosa [.]

[*b*] Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas | difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra, según que el objeto de una es más excelente y contiene más realidad que el de otra. Y, por tanto, para 53

determinar en qué se diferencia el alma humana de las demás y en qué las supera, nos es necesario, como dijimos, conocer la naturaleza de su objeto, es decir, del cuerpo humano. Pero explicarla aquí, ni me es posible, ni tampoco necesario para lo que quiero demostrar. No obstante, digo esto en general: cuanto más apto es un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuanto más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma. Y a partir de esto podemos conocer la superioridad de un alma sobre las demás, y ver también la causa de que no tengamos más que un conocimiento muy confuso de nuestro cuerpo, y otras muchas cosas que deduciré de éstas en lo que sigue. Por este motivo, he creído que valía la pena explicar y demostrar esto mismo con mayor precisión, para lo cual es necesario adelantar algunos datos sobre la naturaleza de los cuerpos.

AXIOMA 1

Todos los cuerpos* o se mueven o están en reposo.

AXIOMA 2

Cada cuerpo se mueve, ora más lenta ora más rápidamente.

Lema 1

Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia.

Demostración: La primera parte del lema supongo que es evidente por sí misma. En cambio, que los cuerpos no se distingan en razón de la sustancia, está claro tanto por *1/5* como por *1/8*. Pero más claramente todavía por lo dicho en *1/15e*. |

54 *Lema 2*

Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas.

Demostración: Pues todos los cuerpos concuerdan en lo siguiente: en que implican el concepto de un solo y el mismo atributo (*por 2/d1*); y además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en general, ora moverse ora estar en reposo.

Lema 3

Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquél a su vez por otro, y así al infinito.

Demostración: Los cuerpos (*por 2/d1*) son cosas singulares que (*por el lema 1*) se distinguen unas de otras en razón del movimiento y del reposo. Y, por tanto (*por 1/28*), cada uno debió ser necesariamente determinado al movimiento o al reposo por otra cosa, a saber (*por 2/6*), por otro cuerpo, el cual (*por 2/ax1*) también se mueve o está en reposo. Pero éste a su vez (por la misma razón) tampoco pudo moverse o estar en reposo, si no fue determinado por otro al movimiento o al reposo, y éste de nuevo (por idéntico motivo) por otro, y así al infinito.

Corolario

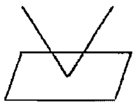
De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúa moviéndose hasta que sea determinado por otro cuerpo a detenerse; y que un cuerpo en reposo continúa en reposo hasta que sea determinado por otro a moverse. Lo cual también es evidente por sí mismo. Pues, cuando supongo que un cuerpo, por ejemplo A, está en reposo y no atiendo a otros cuerpos en movimiento, no puedo decir del cuerpo A sino que se mueve. Pero, si después sucede que el cuerpo A se mueve, eso no puede provenir de que estaba en reposo, ya que de ahí no podía seguirse sino que el cuerpo A estuviera en reposo. |
Si, en cambio, se supone que A se mueve, siempre que atendamos 55
sólo a A, no podremos afirmar de él sino que se mueve. Pero, si después sucede que A está en reposo, eso tampoco pudo provenir del movimiento que tenía, ya que del movimiento no podía seguirse sino que A se moviera. Proviene, pues, de una cosa que no estaba en A, a saber, de una causa exterior, por la que fue determinado al reposo.

AXIOMA 1

Todos los modos, con los que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante. De ahí que uno y el mismo cuerpo se mueve de forma diversa, según la diversidad de naturaleza de los cuerpos que mueven, y, al revés, cuerpos diversos son movidos de diversa forma por uno y el mismo cuerpo.

AXIOMA 2

Cuando un cuerpo en movimiento choca con otro en reposo, al que no puede desplazar, rebota para seguir moviéndose; y el ángulo que forma la línea del movimiento de rebote con el plano del cuerpo en reposo, sobre el que chocó, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con el mismo plano.



Todo esto se refiere a los cuerpos más simples, a saber, aquellos que sólo se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud. Pasemos ahora a los compuestos.

DEFINICIÓN

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el |
56 mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.

AXIOMA 3

Cuanto mayores o menores sean las superficies con las que chocan entre sí las partes del individuo o cuerpo compuesto, tanto más difícil o fácilmente pueden ser forzadas esas partes a que cambien de sitio; y, en consecuencia, más difícil o fácilmente puede conseguirse que el individuo adopte otra figura. De ahí que a los cuerpos cuyas partes chocan entre sí con grandes superficies, les llamaré *duros*; a los que chocan con superficies pequeñas, *blandos*; y a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras, *fluidos*.

Lema 4

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpos y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo

lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de su forma.

Demostración: Efectivamente, los cuerpos (*por el lema 1*) no se distinguen en razón de la sustancia. Por otra parte, lo que constituye la forma del individuo, consiste (*por la def. precedente*) en la unión de los cuerpos. Ahora bien, ésta (*por hipótesis*) se mantiene, aun cuando se produzca un cambio continuo de los cuerpos. Por tanto, el individuo retendrá su naturaleza igual que antes, tanto en razón de la sustancia como del modo.

Lema 5

Si las partes que componen un individuo se hacen mayores o
menores,| pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la 57
misma proporción de movimiento y reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma.

Demostración: Es la misma que la del lema precedente.

Lema 6

Si algunos cuerpos que componen un individuo, son forzados a cambiar la dirección de sus movimientos de un lado a otro, pero de manera que puedan continuar sus movimientos y comunicarlos entre ellos en la misma proporción que antes, también el individuo retendrá su naturaleza, sin cambio alguno de forma.

Demostración: Es por sí mismo evidente, ya que se supone que mantiene todo lo que, en su definición, hemos dicho que constituye su forma.

Lema 7

El individuo así compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás.

Demostración: Está claro por su definición, que se halla antes del lema 4.

Escolio

Por lo dicho vemos, pues, por qué razón un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, aunque conserve su naturaleza. Y hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone más que de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, es decir, más que de cuerpos muy

58 simples. | Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de diversa naturaleza, hallaremos que podrá ser afectado de otros varios modos, aunque conserve su naturaleza. Pues, como cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, podrá (*por el lema precedente*) cada una de ellas, sin cambio alguno de su naturaleza, moverse ora más rápida ora más lentamente y comunicar, por tanto, con mayor rapidez o lentitud sus movimientos a las demás. Si concebimos, a continuación, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo, hallaremos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin cambio alguno de su forma. Y, si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total*. Y, si hubiera sido mi intención tratar expresamente del cuerpo, debería haber explicado y demostrado todo esto con más detalle. Pero ya he dicho que mi objetivo es otro, y que, si he aducido estos datos, es únicamente porque de ellos puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar.

POSTULADOS

1. El cuerpo humano* está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

2. Algunos individuos de los que se compone el cuerpo humano, son fluidos, otros blandos y otros finalmente duros.

3. Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consiguiente, el mismo cuerpo humano es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores.

4. El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado.

59 5. Cuando una parte fluida del cuerpo humano | es determinada por un cuerpo exterior a chocar frecuentemente con otra parte blanda, modifica el plano de ésta y le imprime ciertos como vestigios del cuerpo exterior que impulsa a aquélla.

6. El cuerpo humano puede mover y disponer de muchísmos modos los cuerpos exteriores.

PROPOSICIÓN 14

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más modos pueda ser dispuesto su cuerpo.

Demostración: El cuerpo humano (*por los postulados 3 y 6*) es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores y está dispuesto para afectar a los cuerpos exteriores de muchísimos modos. Ahora bien, todo cuanto sucede en el cuerpo humano (*por 2/12*), debe percibirlo el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto, etcétera.

PROPOSICIÓN 15

La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

Demostración: La idea que constituye el ser formal del alma humana, es la idea del cuerpo (*por 2/13*), el cual (*por el post. 1*) está compuesto de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cualquier individuo que compone el cuerpo, se da necesariamente (*por 2/8c*) una idea en Dios. Luego (*por 2/7*) la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen.

PROPOSICIÓN 16

La idea de un modo cualquiera con que el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a la vez, la naturaleza del cuerpo exterior. |

Demostración: Pues todos los modos con que un cuerpo es afec- 60
tado, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo afectante (*por el ax.1 que sigue al corolario del lema 3*). De ahí que la idea de esos modos (*por 1/ax4*) implicará necesariamente la naturaleza de uno y otro cuerpo. Y por tanto, la idea de cualquier modo con que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior.

Corolario 1

De aquí se sigue, en primer lugar, que el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos junto con la naturaleza de su cuerpo.

Corolario 2

Se sigue, en segundo lugar, que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores, indican más la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores, como lo he explicado con muchos ejemplos en el *Apéndice* de la primera parte.

PROPOSICIÓN 17

Si el cuerpo humano ha sido afectado por un modo que implica la naturaleza de un cuerpo exterior, el alma humana contemplará ese cuerpo exterior como actualmente existente o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado por un afecto que excluya la existencia o la presencia de dicho cuerpo.

Demostración: Es evidente. Pues, mientras el cuerpo humano está así afectado, también el alma humana (*por 2/12*) contemplará esta afección del cuerpo, esto es (*por 2/16*), tendrá la idea de un modo existente en acto, la cual implica la naturaleza del cuerpo exterior; es decir, que tendrá una idea que no excluye, sino que pone la existencia o la presencia de la naturaleza del cuerpo exterior. Y, por tanto, el alma (*por 2/16c1*) contemplará el cuerpo exterior como existente en acto o como presente, mientras no sea afectada, etcétera. |

61 *Corolario*

El alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes.

Demostración: Mientras los cuerpos exteriores determinan las partes fluidas del cuerpo humano, de tal modo que choquen con frecuencia con las más blandas, hacen cambiar sus planos (*por el postulado 5*); de donde resulta (*ver ax. 2 después del cor. del lema 3*) que las primeras rebotan contra las segundas de distinta manera que solían; y que después, al proseguir su movimiento espontáneo y chocar con esos nuevos planos, rebotan de la misma manera que cuando fueron lanzadas por los cuerpos exteriores contra los primeros planos; y que, por tanto, mientras siguen ese movimiento de rebote, afectan de la misma manera al cuerpo humano. Y esto lo pensará de nuevo el alma humana (*por 2/12*), es decir (*por 2/17*), que el alma humana contemplará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas cuantas veces las partes fluidas del cuerpo humano choquen, en su movimiento espontáneo, contra los mismos planos. De ahí que, aunque los cuerpos exteriores, por los que el cuerpo humano fue afectado una vez, no existan, el alma los contemplará como presentes tantas cuantas veces se repita esta acción del cuerpo.

Escolio

[*a*] Vemos, pues, cómo puede suceder, como muchas veces ocurre, que contemplemos como presentes cosas que no existen. Y pue-

de darse el caso de que esto suceda por otras causas; pero aquí me basta haber mostrado una, por la que pudiera explicar la cosa como si la hubiera demostrado por su verdadera causa. Y no creo alejarme mucho de la verdadera, dado que todos los postulados que he aceptado apenas contienen nada que no conste por experiencia, acerca de la cual no nos es lícito dudar, una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos (*ver 2/13c*) [.]

[*b*] Además (*por el cor. precedente y 2/16c2*), entendemos claramente cuál es la diferencia entre la idea, por ejemplo, de Pedro, que constituye la esencia del alma del mismo Pedro, y la idea del propio Pedro, que está en otro hombre, digamos en Pablo. Pues aquélla explica directamente la esencia del cuerpo del mismo* Pedro, y no
| implica su existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, ésta 62
indica la constitución del cuerpo de Pablo más bien que la naturaleza de Pedro; y por eso, mientras persiste aquella constitución de Pablo, el alma de Pablo contemplará a Pedro como si le estuviera presente, aunque no exista. Por lo demás, a fin de mantener las palabras usuales, a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes* de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina [.]

[*c*] Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observarais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes. Porque, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (*por 1/d7*), si esta facultad de imaginar del alma fuera libre.

PROPOSICIÓN 18

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando el alma imagine después alguno de ellos, recordará al instante también los otros.

Demostración: El alma (*por el cor. precedente*) imagina un cuerpo por el hecho de que el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo de la misma manera que es afectado cuando algunas de sus partes fueron impactadas

por dicho cuerpo externo. Es así que (*por hipótesis*) entonces el cuerpo fue dispuesto de forma que el alma imaginó dos cuerpos al mismo tiempo. Luego también después imaginará dos cuerpos a la vez; y, cuando el alma imagine uno de ellos, recordará inmediatamente el otro.

Escolio

[*a*] A partir de aquí entendemos qué es la memoria*. Pues no es
63 otra cosa | que cierta concatenación de las ideas que implican la naturaleza de cosas que están fuera del cuerpo humano, la cual se efectúa en el alma según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *en primer lugar*, que la concatenación es tan sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, pero no de las ideas que explican la naturaleza de esas cosas. Pues son realmente (*por 2/16*) ideas de las afecciones del cuerpo humano, que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, *en segundo lugar*, que esta concatenación se efectúa según el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento, con el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres [.]

[*b*] Y a partir de aquí entendemos fácilmente, además, por qué el alma pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada común con aquel sonido articulado*, si no es que el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así, cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver en la arena las huellas de un caballo, pasará al instante del pensamiento del caballo al del jinete, y de éste al de la guerra, etc.; un campesino, en cambio, del pensamiento del caballo pasará al del arado, del campo, etc. Y así, cada cual, según ha acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de un pensamiento a este o a aquel otro.

PROPOSICIÓN 19

El alma humana no conoce el mismo cuerpo humano ni sabe

que existe sino por las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado. |

Demostración: El alma humana es la misma idea o conocimiento 64
del cuerpo humano (*por 2/13*), la cual (*por 2/9*) está por cierto en Dios en cuanto que se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular. En otros términos, dado que (*por el post. 4*) el cuerpo humano necesita muchísimos cuerpos, con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado, y el orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por 2/7*) que el orden y la conexión de las causas, esa idea estará en Dios en cuanto que se le considera afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Dios tiene, pues, la idea del cuerpo humano, o sea, que conoce el cuerpo humano, en cuanto que es afectado por muchísimas otras ideas, y no en cuanto constituye la naturaleza del alma humana; es decir (*por 2/11c*), que el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo están en Dios, en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana, o sea, que el alma humana las percibe a ellas (*por 2/12*), y por tanto (*2/16*) también al cuerpo humano, y además (*por 2/17*) como existente en acto. Luego el alma humana sólo percibe el cuerpo humano en ese sentido.

PROPOSICIÓN 20

Del alma humana se da también en Dios una idea o conocimiento, la cual se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano.

Demostración: El pensamiento es un atributo de Dios (*por 2/1*), y por tanto (*por 2/3*) debe darse necesariamente en Dios una idea tanto de él como de todas sus afecciones, y, en consecuencia (*por 2/11*), también del alma humana. Por otra parte, que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios no se sigue en cuanto que Dios es infinito, sino en cuanto que está afectado por otra idea de una cosa singular (*por 2/9*). Pero el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las causas (*por 2/7*). Luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo. |

PROPOSICIÓN 21 65

Esta idea del alma[*] *está unida al alma del mismo modo que la misma alma está unida al cuerpo.*

Demostración: Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo, porque el cuerpo es objeto del alma (*ver 2/12 y 2/13*). Por tanto, por esa misma razón, la idea del alma debe estar unida con su obje-

to, esto es, con la propia alma del mismo modo que el alma está unida con el cuerpo.

Escolio

Esta proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en *2/7e*. Pues allí hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es (*por 2/13*), el alma y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión. De ahí que la idea del alma y el alma misma es una y la misma cosa, que se concibe bajo uno y el mismo atributo, a saber, el del pensamiento. Digo que de la misma potencia de pensar se sigue que la idea del alma y el alma misma se dan en Dios con la misma necesidad. Porque, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo del pensar, sin relación al objeto. Pues tan pronto alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito. Pero de esto hablaré después.

PROPOSICIÓN 22

El alma humana no sólo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones.

Demostración: Las ideas de las ideas de las afecciones se siguen en Dios y se refieren a Dios del mismo modo que las ideas mismas de las afecciones; lo cual se demuestra de la misma manera que *2/20*. Es así que las ideas de las afecciones del cuerpo están en el alma humana
66 (*por 2/12*), | esto es (*2/11c*), en Dios en cuanto que constituye la esencia del alma humana. Luego las ideas de estas ideas estarán en Dios en cuanto que tiene el conocimiento o idea del alma humana, esto es (*por 2/21*), en la misma alma humana, la cual percibe, por tanto, no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de éstas.

PROPOSICIÓN 23

El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

Demostración: La idea o conocimiento del alma (*por 2/20*) se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo. Pero, como (*por 2/19*) el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano, esto es (*por 2/11c*), como el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto que éste constituye la naturaleza del alma humana; luego tampoco el conocimiento del alma se refiere a Dios en cuanto que éste constituye la esencia del alma humana; y por tanto (*por el mismo 2/11c*), el alma

humana no se conoce a sí misma en ese sentido. Por otra parte, las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado, implican la naturaleza del mismo cuerpo humano (*2/16*), esto es (*por 2/13*), concuerdan con la naturaleza del alma, por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma. Es así que (*por la prop. precedente*) el conocimiento de estas ideas está en la misma alma humana. Luego el alma humana sólo se conoce a sí misma en ese sentido.

PROPOSICIÓN 24

El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano.

Demostración: Las partes que componen el cuerpo humano, no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que comunican unas a otras sus movimientos en cierta proporción (*véase la def. después del cor. del lema 3*), | y no en cuanto que pueden ser consi- 67
deradas como individuos, sin relación al cuerpo humano. Pues las partes del cuerpo humano (*por el post. 1*) son individuos muy compuestos, cuyas partes (*por el lema 4*) pueden ser aisladas del cuerpo humano, conservando totalmente su naturaleza y forma, y comunicar sus movimientos (*ver ax. 1 después del lema 3*) a otros cuerpos en otra proporción. Y por tanto (*por 2/3*), la idea o conocimiento de cualquier parte estará en Dios y precisamente (*por 2/9*) en cuanto que se le considera afectado por otra idea de una cosa singular, cosa que, según el orden de la naturaleza, es anterior a dicha parte (*por 2/7*). Y esto mismo hay que repetirlo, además, de cualquier parte de ese individuo que compone el cuerpo humano. Y por tanto, el conocimiento de cualquier parte que compone el cuerpo humano, se da en Dios en cuanto que está afectado por muchísimas ideas de cosas, y no en cuanto que sólo tiene la idea del cuerpo humano, esto es (*por 2/13*), la idea que constituye la naturaleza del alma humana. Por consiguiente (*por 2/11c*), el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano.

PROPOSICIÓN 25

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior.

Demostración: Hemos probado que la idea de una afección del cuerpo humano sólo implica la naturaleza de un cuerpo exterior (*ver 2/16*), en cuanto que el cuerpo exterior[8] determina de cierta

8. Leemos con NS «corpus externum», exigido por el sentido y admitido generalmente. OP, 67/25 (VI, Gb) omitió «corpus», quizá por evitar su repetición.

manera el mismo cuerpo humano. Pero, en cuanto que el cuerpo exterior es un individuo que no se refiere al cuerpo humano, su idea o conocimiento está en Dios (2/9), en cuanto que Dios se considera afectado por la idea de otra cosa que (*por 2/7*) es anterior por naturaleza a dicho cuerpo exterior. Por tanto, el conocimiento adecuado del cuerpo exterior no está en Dios, en cuanto que tiene la idea de la afección del cuerpo humano, es decir, que la idea de la afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior. |

68 PROPOSICIÓN 26

El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por las ideas de las afecciones de su cuerpo.

Demostración: Si el cuerpo humano no ha sido de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, tampoco (2/7) la idea del cuerpo humano, esto es (2/13), tampoco el alma humana es afectada en modo alguno por la idea de la existencia de dicho cuerpo, es decir, que no percibe de ningún modo la existencia de aquel cuerpo exterior. En cambio, en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también el alma (*por 2/16 y 2/16c1*) percibe el cuerpo exterior.

Corolario

En cuanto que el alma imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado.

Demostración: Cuando el alma humana contempla los cuerpos exteriores por las ideas de las afecciones de su cuerpo, decimos que imagina (*ver 2/17e*); y no puede el alma imaginar de otro modo (*por la prop. precedente*) los cuerpos exteriores como actualmente existentes. Y, por tanto (*por 2/25*), en cuanto que el alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos un conocimiento adecuado.

PROPOSICIÓN 27

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del mismo cuerpo humano.

Demostración: Una idea de cualquier afección del cuerpo humano sólo implica la naturaleza del cuerpo humano en cuanto se considera que el mismo cuerpo humano está afectado de un cierto modo (*por 2/16*). Ahora bien, en cuanto que el cuerpo humano es un individuo que
69 viduo que | puede ser afectado de otros muchos modos, su idea, etc. (*ver 2/25d*).

PROPOSICIÓN 28

Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que sólo se refieren al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.

Demostración: Pues las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza tanto de los cuerpos exteriores como del mismo cuerpo humano (*por 2/16*), y deben implicar, no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones son modos (*por post. 3*) por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, por tanto, todo el cuerpo. Pero (*por 2/24 y 2/25*) el conocimiento adecuado, tanto de los cuerpos exteriores como de las partes que componen el cuerpo humano, no está en Dios, en cuanto que se le considera afectado por el alma humana, sino por otras ideas. Luego estas ideas de las afecciones, en cuanto que se refieren a la sola alma, son como consecuencias sin premisas, esto es (*como es por sí mismo evidente*), ideas confusas.

Escolio

Del mismo modo se demuestra que la idea que constituye la naturaleza del alma humana, no es, considerada en sí sola, clara y distinta; como tampoco lo son la idea del alma humana y las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que se refieren a la sola alma, como cada uno puede fácilmente ver.

PROPOSICIÓN 29

La idea de la idea de cualquier afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana.

Demostración: Pues la idea de la afección del cuerpo humano (*por 2/27*) no implica el conocimiento adecuado del mismo cuerpo o
no expresa | adecuadamente su naturaleza, es decir (*por 2/13*), que 70
no concuerda adecuadamente con la naturaleza del alma. Y por tanto (*por 1/ax6*), la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza del alma humana, o no implica su conocimiento adecuado.

Corolario

De aquí se sigue que, siempre que el alma humana percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso y mutilado. En efecto, el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto que percibe las ideas de las afecciones del cuerpo (*por 2/23*). Pero su cuerpo (*por 2/19*) no lo percibe sino por las mismas ideas de las afecciones, las únicas también por

las que (*por 2/26*) percibe los cuerpos exteriores. Y por tanto, en cuanto que tiene esas ideas, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma (*por 2/29*), ni de su cuerpo (*por 2/27*), ni de los cuerpos exteriores (*por 2/25*), sino tan sólo (*por 2/28* y *2/28e*) confuso y mutilado.

Escolio

Digo expresamente que el alma no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada externamente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones. Pues siempre que es dispuesta internamente de una u otra manera, contempla las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.

PROPOSICIÓN 30

De la duración de nuestro cuerpo no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado.

Demostración: La duración de nuestro cuerpo no depende de su
71 esencia | (*por 2/ax1*) ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios (*por 1/21*). Por el contrario (*por 1/28*), él es determinado a existir y a obrar por causas tales que también ellas son determinadas por otras a existir y a obrar de cierta y determinada manera, y éstas a su vez por otras, y así al infinito. Así, pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. En cambio, el conocimiento adecuado de cómo están constituidas, se da en Dios en cuanto que tiene las ideas de todas ellas, y no en cuanto que sólo tiene la idea del cuerpo humano (*por 2/9c*). Por tanto, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es sumamente inadecuado en Dios, en cuanto que se considera que sólo constituye la naturaleza del alma humana, esto es (*por 2/11c*), este conocimiento en nuestra alma es sumamente inadecuado.

PROPOSICIÓN 31

De la duración de las cosas singulares que están fuera de nosotros no podemos tener más que un conocimiento sumamente inadecuado.

Demostración: Cada cosa singular, como el cuerpo humano, debe ser determinada por otra cosa singular a existir y a obrar de cierta y determinada manera, y ésta a su vez por otra, y así al infinito

(*por 1/28*). Pero, como por esta propiedad común de las cosas singulares hemos demostrado en la proposición precedente que no tenemos de nuestro cuerpo más que un conocimiento sumamente inadecuado, esto mismo hay que concluirlo acerca de la duración de las cosas, a saber, que no podemos tener de ella más que un conocimiento sumamente inadecuado.

Corolario

De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues no podemos tener ningún conocimiento adecuado de su duración (*por la prop. precedente*), y esto es lo que tenemos que entender por contingencia y posibilidad de corrupción
| de las cosas (*por 1/33e*). Ya que (*por 1/29*), aparte de esto, no se da 72
nada contingente.

PROPOSICIÓN 32

Todas las ideas, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas.

Demostración: En efecto, todas las ideas, que están en Dios, concuerdan totalmente (*por 2/7c*) con sus objetos ideados, y, por tanto (*por 1/ax6*), son todas verdaderas.

PROPOSICIÓN 33

En las ideas no hay nada positivo por lo que se digan falsas.

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, un modo positivo del pensar, que constituya la forma del error o falsedad. Ese modo del pensar no puede estar en Dios (*por la prop. precedente*); fuera de Dios, en cambio, tampoco puede ser ni ser concebido (*por 1/15*). Y por consiguiente, en las ideas no se puede dar nada positivo por lo que se digan falsas.

PROPOSICIÓN 34

Toda idea, que en nosotros es absoluta o adecuada y perfecta, es verdadera.

Demostración: Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos (*por 2/11c*) sino que en Dios, en cuanto que constituye la esencia de nuestra alma, se da una idea adecuada y perfecta. Y, por tanto (*por 2/32*), no decimos otra cosa sino que tal idea es verdadera.

PROPOSICIÓN 35

La falsedad consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas.* |

73 *Demostración*: En las ideas no se da nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*por 2/33*). Pero la falsedad no puede consistir en la privación absoluta, porque se dice que se equivocan o yerran las almas y no los cuerpos; ni tampoco en la absoluta ignorancia, ya que ignorar y errar son cosas diversas. Luego consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas y confusas, o sea el conocimiento inadecuado.

Escolio

[*a*] En *2/17e* he explicado en qué sentido el error consiste en la privación de conocimiento; pero, para una más plena explicación de este tema, pondré el ejemplo siguiente. Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones. Porque eso que dicen, de que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras de las que no tienen idea alguna. Pues qué sea la voluntad y cómo mueva al cuerpo, todos lo ignoran; quienes presumen de otra cosa e imaginan[9] sedes y habitáculos del alma, suelen provocar la risa o la náusea [.]

[*b*] Igualmente, cuando miramos al Sol, imaginamos que dista unos doscientos pies de nosotros. Este error no consiste en esta sola imaginación, sino en que, mientras lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esta imaginación. Porque, aunque después sepamos que dista de nosotros más de seiscientos diámetros terrestres, seguiremos imaginando que está cerca de nosotros. Pues no imaginamos el Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la afección de nuestro cuerpo implica la esencia del Sol tal como nuestro cuerpo es afectado por él.

PROPOSICIÓN 36

Las ideas inadecuadas y confusas se suceden con la misma necesidad que las ideas adecuadas o claras y distintas. |

74 *Demostración*: Todas las ideas están en Dios (*por 1/15*) y, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*) y (*por 2/7c*) adecuadas. Luego ninguna es inadecuada ni confusa sino en cuanto que se refiere al alma singular de alguien (*sobre esto véase 2/24 y 2/28*). Por consiguiente, todas las ideas, tanto adecuadas como inadecuadas, se suceden con la misma necesidad (*por 2/6c*).

9. Recogemos la puntuación de NS, pues OP (73/20) omite «et» (e imaginan) y Gb omite el punto (NS) o el punto y coma (OP) inicial.

PROPOSICIÓN 37

Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase el lema 2) *y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, que eso constituye la esencia de alguna cosa singular, a saber, la esencia de B. Luego (*por 2/d2*) eso no puede ser ni ser concebido sin B. Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis. Luego eso no pertenece a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular.

PROPOSICIÓN 38

Aquellas cosas que son comunes a todas y están igualmente en la parte y en el todo, no se pueden concebir sino adecuadamente.

Demostración: Sea A algo que es común a todos los cuerpos y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquier cuerpo. Digo que A sólo puede ser concebido adecuadamente. Pues su idea (*por 2/7c*) será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como que tiene las ideas de sus afecciones, las cuales (*por 2/15, 2/26* y *2/27*) implican parcialmente la naturaleza tanto del cuerpo humano como de los cuerpos exteriores; es decir (*por 2/12* y *2/13*), que esta idea será necesariamente adecuada en Dios, en cuanto que constituye el alma humana, o sea,
en cuanto que tiene las ideas que | están en el alma humana. Por 75
consiguiente (*por 2/11c*), el alma percibe necesariamente A de forma adecuada, y ello tanto en cuanto que se percibe a sí misma como que percibe su cuerpo o cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebida de otra manera.

Corolario

De aquí se sigue que existen algunas ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente.

PROPOSICIÓN 39

La idea de aquello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, también será adecuada en el alma.

Demostración: Sea A aquello que es común y propio al cuerpo humano y a algunos cuerpos exteriores, y que se halla en el cuerpo humano igual que en esos cuerpos exteriores, y en una parte de

cualquier cuerpo exterior, en fin, igual que en el todo. De ese A se dará una idea adecuada en Dios (*por 2/7c*), tanto en cuanto que tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto que tiene la idea de esos cuerpos exteriores. Supongamos ahora que el cuerpo humano es afectado por aquello que un cuerpo exterior tiene en común con él, esto es, por A. La idea de esta afección implicará la propiedad A (*por 2/16*). Y, por tanto (*por 2/7c*), la idea de esa afección, en cuanto que implica la propiedad A, será adecuada en Dios, en cuanto que está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es (*por 2/13*), en cuanto que constituye la naturaleza del alma humana. Y por consiguiente (*por 2/11c*), esta idea es también adecuada en el alma humana.

Corolario

De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir
76 adecuadamente más cosas, | cuanto más cosas tiene el cuerpo humano comunes con otros cuerpos.

PROPOSICIÓN 40

Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas.

Demostración: Es evidente. Porque, cuando decimos que en el alma humana una idea se sigue de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa (*por 2/11c*) sino que en el mismo entendimiento divino se da una idea, de la que Dios es causa, no en cuanto que es infinito, ni en cuanto que está afectado por ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto que constituye la esencia del alma humana.

Escolio [1][10]

[*a*] Con ello he explicado la causa de las llamadas *nociones comunes*, que constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio. Pero se dan otras causas de ciertos axiomas o nociones, que sería oportuno explicar con este método nuestro, ya que por ellas constaría qué nociones serían más útiles que las demás y cuáles, en cambio, apenas si tendrían utilidad. Y cuáles, además, son comunes y cuáles sólo son claras y distintas para quienes no padecen prejuicios, y cuáles, en fin, están mal fundadas. Constaría, por otra parte, de dónde surgieron aquellas nociones que llaman *segundas** y, en consecuencia, los axio-

10. OP, 76/14 = NS no numeran este escolio, sin duda por error, ya que sí numeran el 2.°. Las dos citas en 4/1d y 4/27d, aunque imprecisas como otras, no ofrecen dificultad.

mas en ellas fundados, y otras cosas que alguna vez he meditado en torno a esto. Mas, como estas cosas las he reservado para otro Tratado y, además, por no molestar con una exposición demasiado prolija de este tema, he decidido prescindir aquí de él [.]

[*b*] Sin embargo, a fin de no omitir nada que sea necesario saber, añadiré brevemente las causas de donde surgieron los llamados términos *transcendentales**, como ser, cosa, algo. Estos términos tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en él cierto número de imágenes (*qué es imagen lo expliqué en 2/17e*) distintas y simultáneas, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultánea | y 77
distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. Siendo esto así, es evidente por *2/17c* y *2/18* que el alma humana podrá imaginar simultáneamente y con distinción tantos cuerpos cuantas imágenes pueden formarse a la vez en su propio cuerpo. Pero, cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también el alma imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna, y los englobará, por así decirlo, bajo un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc. Esto se puede deducir también del hecho de que las imágenes no mantienen siempre el mismo vigor, y por otras causas análogas a éstas, que no es necesario explicar aquí; pues para el objetivo que nosotros perseguimos basta considerar una sola, ya que todas se reducen a que estos términos significan ideas confusas en sumo grado [.]

[*c*] Por causas similares se han originado, además, aquellas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc. A saber, porque en el cuerpo humano se forman a la vez tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que superan su capacidad de imaginar. No totalmente sin duda, pero sí hasta el punto de que el alma no puede imaginar las pequeñas diferencias de cada una (como el color, el tamaño, etc.) ni su número preciso; y de que sólo imagina distintamente aquello en que todas coinciden, en cuanto que el cuerpo es afectado por ellas, ya que eso común es aquello con que el cuerpo ha sido más afectado por cada cosa singular. Y eso es lo que el alma expresa con el nombre *homo*, y lo que predica de infinitas cosas singulares; ya que, como hemos dicho, el número determinado de cosas singulares es incapaz de imaginarlo [.]

[*d*] Pero hay que señalar que estas nociones no se forman de la misma manera en todos, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que el alma imagina y recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo,

quienes más frecuentemente han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre *homo* entienden un animal de estatura erecta; en cambio, quienes han acostumbrado a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común de los hombres, como por ejemplo, que el hombre es un animal que ríe, un animal bípedo y sin plumas, un animal racional. Y así de las demás cosas: cada uno, según la disposición de su cerebro, formará de ellas imágenes universales. De ahí que no es extraño que entre los filósofos que quisieron explicar las cosas naturales por las solas imágenes de las cosas, hayan surgido tantas controversias. |

78 *Escolio 2*

[*a*] Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (*ver 2/29c*); y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (*ver 2/18e*). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes* e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (*ver 2/38c, 2/39c y 2/40*); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros* de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas [.]

[*b*] Explicaré todo esto con el ejemplo de una sola cosa. Se dan, por ejemplo, tres números para obtener un cuarto, que sea al tercero como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, porque aún no han dejado caer en el olvido lo que oyeron a su maestro sin demostración alguna, o porque lo han comprobado a menudo en números muy sencillos o en virtud de la demostración de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, a partir de la propiedad común de los números proporcionales. En cambio, en los números muy sencillos nada de esto es necesario. Por ejemplo, dados los números 1, 2, 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad,

porque de la misma relación, que por simple intuición vemos que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto.

PROPOSICIÓN 41

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y del tercero es necesariamente verdadero. |

Demostración: En el escolio precedente hemos dicho que al 79
primer género de conocimiento pertenecen todas las ideas que son inadecuadas y confusas; y, por tanto (*por 2/35*), este conocimiento es la única causa de la falsedad. Hemos dicho, además, que al conocimiento del segundo y del tercer género pertenecen las ideas que son adecuadas; y, por tanto (*por 2/34*), éste es necesariamente verdadero.

PROPOSICIÓN 42

El conocimiento del segundo y del tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.

Demostración: Esta proposición es evidente por sí misma. Pues quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso, debe tener una idea adecuada de lo verdadero y de lo falso, es decir (*por 2/40e2*), conocer lo verdadero y lo falso por el segundo o el tercer género de conocimiento.

PROPOSICIÓN 43

Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de la cosa.

Demostración: Idea verdadera en nosotros es aquella que en Dios, en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana, es adecuada (*por 2/11c*). Supongamos, pues, que se da en Dios, en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana, la idea adecuada A. De esta idea también se debe dar necesariamente en Dios una idea que se refiere a Dios del mismo modo que la idea A (*por 2/20, cuya demostración es universal*). Ahora bien, la idea A se supone que se refiere a Dios en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana. Luego también la idea de la idea A debe referirse a Dios de ese mismo modo, a saber (*por el mismo 2/11c*), esta idea adecuada de la idea A estará en la misma alma que tiene la idea adecuada A. Por consiguiente, quien tiene una idea adecuada, o sea (*por 2/34*), quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener
al mismo tiempo | una idea adecuada, es decir, un conocimiento 80
verdadero, esto es (como es evidente por sí mismo), debe estar al mismo tiempo cierto de su conocimiento.

Escolio

[*a*] En *2/21e* he explicado qué es la idea de la idea. Pero hay que señalar que la proposición anterior es bastante clara por sí misma. Pues nadie que tiene una idea verdadera, ignora que la idea verdadera implica la máxima certeza*, ya que tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente o lo mejor posible. Y nadie en absoluto puede dudar de ello, a menos que piense que una idea es algo mudo, cual pintura en una tabla, y no un modo del pensar, a saber, el mismo entender. Pues yo pregunto: ¿quién puede saber que entiende una cosa, si no la entiende primero? Es decir, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa, si primero no está cierto de ella? Además, ¿qué puede haber más claro y cierto que la idea verdadera, que sea norma de la verdad? Ciertamente, así como la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, también la verdad es norma de sí misma y de la falsedad [.]

[*b*] Y con esto pienso haber contestado a estas preguntas, a saber: si la idea verdadera sólo se distingue de la falsa, en cuanto que se dice que concuerda con su objeto ideado, ¿acaso la idea verdadera no posee, entonces, más realidad o perfección que la falsa (puesto que sólo se distinguen por una denominación extrínseca), ni, por tanto, tampoco un hombre que tiene ideas verdaderas, posee más perfección que el que sólo las tiene falsas? Además, ¿de dónde proviene que los hombres tengan ideas falsas? Y, finalmente, ¿por qué medio puede alguien saber con certeza que tiene ideas que concuerdan con sus objetos ideados? A estas preguntas, digo, pienso que ya he contestado. Pues, en lo que concierne a la diferencia entre la idea verdadera y la falsa, consta por *2/35* que aquélla se relaciona con ésta como el ser con el no ser. En cambio, las causas de la falsedad las he mostrado con toda claridad desde *2/19* a *2/35e*. Y a partir de ahí, está claro también en qué se diferencia un hombre que tiene ideas verdaderas de aquel que no las tiene más que falsas. En cuanto a lo último, a saber, por qué medios puede un hombre saber que tiene una idea verdadera, que concuerda con su objeto ideado, acabo de mostrar de forma más que suficiente que eso sólo procede de que tiene una idea que concuerda con su objeto ideado, es decir, de que la verdad es su propia norma. Añádase a todo ello que nuestra alma, en cuanto que percibe verdaderamente las cosas, es parte del
81 entendimiento infinito | de Dios (*por 2/11c*); y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como las ideas de Dios.

PROPOSICIÓN 44

No pertenece a la naturaleza de la razón contemplar las cosas como contingentes, sino como necesarias.

Demostración: A la naturaleza de la razón pertenece el percibir las cosas con verdad (*por 2/41*), a saber (*por 1/ax6*), como son en sí, esto es (*por 1/29*), no como contingentes, sino como necesarias.

Corolario 1

De aquí se sigue que sólo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro.

Escolio

De qué forma se haga esto, lo explicaré en pocas palabras. Hemos demostrado antes (*2/17* y *2/17c*) que, aunque las cosas no existan, el alma las imagina siempre como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Hemos demostrado, además (*2/18*), que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, tan pronto el alma imagine más tarde uno de ellos, recordará al instante también el otro, es decir, que contemplará a ambos como presentes, a menos que surjan causas que excluyan su existencia presente. Nadie duda, por otra parte, de que también imaginamos el tiempo*, a saber, porque imaginamos que unos cuerpos se mueven más lenta o más rápidamente o igual que otros. Supongamos, pues, a un niño que ayer por la mañana vio
por primera vez a Pedro, a mediodía a Pablo y | por la tarde a 82
Simeón, y hoy por la mañana de nuevo a Pedro. Por *2/18* es evidente que tan pronto como vea amanecer, verá al punto que el Sol recorre la misma zona del cielo que el día precedente, es decir, que verá el día entero, y, a la vez, imaginará con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, es decir, que imaginará la existencia de Pablo y de Simeón en relación con el tiempo futuro; en cambio, si ve a Simeón por la mañana, relacionará a Pablo y a Pedro con el tiempo pasado, al imaginarlos simultáneamente con el tiempo pasado; y todo esto con tanta mayor constancia cuanto con mayor frecuencia los haya visto en ese orden. Y, si alguna vez sucede que otra tarde, en lugar de Simeón, ve a Jacobo, a la mañana siguiente imaginará junto con la tarde ora a Simeón ora a Jacobo, y no a ambos a la vez; puesto que suponemos que por la tarde sólo ha visto a uno de los dos y no a ambos a la vez. De ahí que su imaginación fluctuará, y con la tarde futura imaginará ora a éste ora a aquél, es decir, que no contemplará el futuro de ninguno de los dos como

cierto, sino el de ambos como contingente. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma cuando ésta se refiere a cosas que contemplamos de la misma forma descrita, pero en relación con el pasado o con el presente; y, en consecuencia, imaginaremos las cosas como contingentes tanto si se refieren al presente como al pasado o al futuro.

Corolario 2

Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad*.

Demostración: En efecto, es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (*por la prop. precedente*). Y esta necesidad de las cosas (*por 2/41*) la percibe con verdad, esto es (*1/ax6*), tal como es en sí. Ahora bien (*por 1/16*), esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase a ello que los fundamentos de la razón son nociones (*por 2/38*), que explican aquello que es común a todas las cosas y que (*por 2/37*) no explican la esencia de ninguna cosa singular; y, por tanto, deben ser concebidas no en relación alguna con el tiempo, sino bajo alguna especie de eternidad. |

83 PROPOSICIÓN 45

Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular que existe en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.*

Demostración: La idea de una cosa singular que existe en acto, implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa (*por 2/8c*). Pero las cosas singulares (*por 1/15*) no se pueden concebir sin Dios, sino que, como (*por 2/6*) tienen a Dios por causa, en cuanto que se lo concibe bajo un atributo del que ellas son modos, sus ideas deben implicar necesariamente (*por 1/ax4*) el concepto de su atributo, esto es (*por 1/d6*), la esencia eterna e infinita de Dios.

Escolio

Aquí no entiendo por existencia la duración, esto es, la existencia en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues hablo de la misma naturaleza de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares por el hecho de que de la necesidad eterna de Dios proceden infinitas cosas en infinitos modos (*ver 1/16*). Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en

cuanto que son en Dios. Pues, aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, la fuerza, sin embargo, con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios. Sobre lo cual véase *1/24c*.

PROPOSICIÓN 46

El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, que implica cada idea, es adecuado y perfecto.

Demostración: La demostración de la proposición precedente es universal, y, ya se considere una cosa como parte ya como todo, su idea, ya sea de un todo ya de una parte (*por la prop. precedente*), implicará la esencia eterna e infinita de Dios. Por tanto, aquello que da el conocimiento de la esencia eterna e infinita | de Dios, es co- 84
mún a todo y se halla en la parte igual que en el todo, y por lo mismo (*por 2/38*), ese conocimiento será adecuado.

PROPOSICIÓN 47

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración: El alma humana tiene ideas (*por 2/22*) por las que (*por 2/23*) se percibe a sí misma, su cuerpo (*por 2/19*) y (*por 2/16c1* y *2/17*) los cuerpos externos como existentes en acto. Y por tanto (*por 2/45* y *2/46*), tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

Escolio

[*a*] A partir de aquí vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas por todos. Y, como todas las cosas son en Dios y son concebidas por Dios, se sigue que de este conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conozcamos adecuadamente, y formar así aquel tercer género de conocimiento, del que hemos hablado en *2/40e2* y de cuya excelencia y utilidad nos corresponderá hablar en la quinta parte [.]

[*b*] En cuanto a que los hombres no tienen un conocimiento tan claro de Dios como de las nociones comunes, se debe a que no pueden imaginar a Dios como a los cuerpos y a que unieron el nombre *Dios* a las imágenes de las cosas que suelen ver, lo cual apenas si pudieron evitar, porque los hombres son continuamente afectados por los cuerpos exteriores. En efecto, la mayor parte de los errores sólo consisten en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas. Y así, cuando uno dice que las líneas, que se trazan desde el centro del círculo a su circunferencia, son desiguales, es que ese tal,

entonces al menos, entiende por círculo otra cosa que los matemáticos. Y cuando los hombres se equivocan en un cálculo, tienen unos números en la mente y otros en el papel. De ahí que, si consideras su mente, sin duda que no se equivocan; pero parecen equivocarse, porque pensamos que tienen en su mente los números que están en el papel. De no ser así, no creeríamos en absoluto que se equivocan, como no he creído yo que se equivocaba uno al que hace poco he
85 oído gritar | que su patio había volado a la gallina del vecino, porque es obvio que su mente me era bastante clara. Y de aquí surgen muchas controversias*, a saber, de que los hombres no explican correctamente su mente o de que interpretan mal la mente de otro. Pues, en realidad, mientras se contradicen de plano unos a otros, piensan cosas idénticas o diversas, de suerte que los errores y absurdos que creen existir en otro, no son tales.

PROPOSICIÓN 48

En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito.*

Demostración: El alma es un modo cierto y determinado del pensar (*por 2/11*) y, por tanto (*por 1/17c2*), no puede ser causa libre de sus acciones, es decir, que no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello (*por 1/28*) por una causa, la cual también es determinada por otra, y ésta de nuevo por otra, etcétera.

Escolio

[*a*] De esta misma manera se demuestra que en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea o a esta o aquella volición como es la petreidad a esta y aquella piedra, o como es hombre a Pedro y Pablo. En cuanto a las causas de por qué los hombres se creen que son libres, las hemos explicado en el *Apéndice* de la primera parte [.]

[*b*] Pero, antes de seguir adelante, debo advertir aquí que yo entiendo por voluntad la facultad de afirmar y de negar, y no el
86 deseo; digo que entiendo la facultad con que el alma | afirma o niega qué es lo verdadero y qué lo falso, y no el deseo con que el

alma apetece o aborrece las cosas. Mas, después que hemos demostrado que estas facultades son nociones universales, que no se distinguen de los singulares de los que las formamos, hay que indagar ya si las mismas voliciones son algo aparte de las mismas ideas de las cosas. Hay que indagar, digo, si en el alma se da alguna afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto idea; acerca de lo cual véase la proposición siguiente, así como *2/d3*, a fin de que el pensamiento no se reduzca a pinturas. Pues por ideas no entiendo imágenes como aquellas que se forman en el fondo del ojo o, si se quiere, en el medio del cerebro*, sino los conceptos del pensamiento.

PROPOSICIÓN 49

En el alma no se da ninguna volición, esto es, afirmación y negación, fuera de aquella que implica la idea en cuanto que es idea.

Demostración: En el alma (*por la prop. precedente*) no se da ninguna voluntad absoluta de querer o no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber, esta y aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, una volición singular, por ejemplo un modo del pensar con el que el alma afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o idea del triángulo, esto es, no se puede concebir sin la idea del triángulo. Pues es lo mismo si digo que A debe implicar el concepto de B que si digo que A no se puede concebir sin B. Además, esta afirmación (*por 2/ax3*) tampoco puede existir sin la idea del triángulo. Luego esta afirmación no puede ser ni ser concebida sin la idea del triángulo. Por otra parte, esta idea del triángulo debe implicar esta misma afirmación, a saber, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Por lo cual, a la inversa, esta idea del triángulo tampoco puede ser ni ser concebida sin esta afirmación, y por tanto (*por 2/d2*) esta afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es nada aparte de la misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (puesto que la hemos tomado al azar), hay que decirlo también de una volición cualquiera, a saber, que no es nada más que la idea. |

Corolario 87

La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa.

Demostración: La voluntad y el entendimiento no son nada más que las mismas voliciones e ideas singulares (*por 2/48* y *2/48e*). Ahora bien, la volición singular y la idea (*por la prop. precedente*) son una y la misma cosa. Luego la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa.

Escolio

[*a*] Con lo dicho hemos eliminado la causa del error que es comúnmente admitida. Frente a ella, en efecto, hemos mostrado que la falsedad consiste en la sola privación que implican las ideas mutiladas y confusas. De ahí que la idea falsa, en cuanto tal, no implica la certeza. Cuando decimos, pues, que el hombre reposa en lo falso y no duda de ello, no por ello decimos que está cierto, sino únicamente que no duda o que reposa en lo falso, porque no se da causa alguna que haga que su imaginación fluctúe. Sobre lo cual véase *2/44e.* Aunque se suponga, pues, que el hombre se adhiere a lo falso, nunca diremos, sin embargo, que está cierto. Ya que por certeza entendemos algo positivo (*por 2/43* y *2/43e*) y no la privación de duda; en cambio, por privación de certeza entendemos la falsedad [.]

[*b*] No obstante, para una más completa explicación de la proposición precedente, aún falta hacer algunas *advertencias*. Falta, además, que yo responda a las *objeciones* que se pueden presentar contra esta doctrina mía. Y, finalmente, para alejar todo escrúpulo, he pensado que valía la pena señalar algunas *ventajas* de esta doctrina; digo algunas, porque las principales se entenderán mejor por lo que diremos en la quinta parte.

[*c*] Comienzo, pues, por el primer punto, y *advierto* a los lectores que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan. Es necesario, además, que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues, como muchos o bien confunden totalmente estas tres
88 cosas, a saber, las imágenes, las palabras y las ideas, | o bien no las distinguen con suficiente precisión o, en fin, con la debida cautela, ignoran completamente esta doctrina sobre la voluntad, que es imprescindible conocer tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida. En efecto, quienes piensan que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros por el choque de los cuerpos, se persuaden de que las ideas de las cosas, de las que no podemos formar ninguna imagen similar, no son ideas, sino tan sólo ficciones que forjamos por el libre albedrío de la voluntad. Consideran, pues, las ideas cual pinturas mudas en una tabla y, dominados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto tal, implica la afirmación o la negación. Por otra parte, quienes confunden las palabras con la idea o con la misma afirmación que la idea implica, piensan que pueden querer en contra de lo que sienten, cuando sólo con palabras afirman o niegan algo contra aquello que sienten. De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel

que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no implica en absoluto el concepto de la extensión; pues con ello entenderá claramente que la idea (dado que es un modo del pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto del pensamiento. Sobre esto basten estas pocas advertencias. Paso, pues, a las *objeciones* aludidas.

[*d*] La 1.ª de ellas es que piensan que consta que la voluntad se extiende más allá del entendimiento* y que, por tanto, es distinta del entendimiento. La razón, en cambio, por la que piensan que la voluntad es más amplia que el entendimiento, es que dicen haber experimentado que no necesitan una facultad de asentir o afirmar y de negar mayor que la que ya tenemos para asentir a otras infinitas cosas que no percibimos; pero sí, una mayor facultad de entender. Por tanto, la voluntad se distingue del entendimiento en que éste es finito, mientras que aquélla es infinita.

[*e*] Lo 2.º que se nos puede objetar, es que la experiencia no parece enseñar nada con mayor claridad que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio, a fin de no asentir a cosas que percibimos; lo cual se confirma también, porque no se dice que nadie se engaña en cuanto que percibe algo, sino sólo en cuanto que asiente o disiente de ello. Por ejemplo, quien finge un caballo alado, no por eso concede que se da un caballo | alado, esto es, no por eso se 89
equivoca, a menos que conceda a la vez que se da un caballo alado. Nada parece enseñar, pues, más claramente la experiencia que el hecho de que la voluntad o facultad de asentir es libre y distinta de la facultad de entender.

[*f*] Lo 3.º que se nos puede objetar, es que una afirmación no parece contener más realidad que otra, es decir, que no parece que necesitemos mayor potencia para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero algo que es falso. En cambio, percibimos que una idea tiene más realidad o perfección que otra, ya que, cuanto más excelentes son unos objetos que otros, tanto más perfectas deben ser también las ideas de unos que las de los otros. Por donde parece constar también la diferencia entre la voluntad y el entendimiento.

[*g*] Lo 4.º que se nos puede objetar, es que, si el hombre no obra por la libertad de la voluntad, ¿qué sucederá entonces, si está en equilibrio como el asna de Buridano? ¿Perecerá de hambre y de sed? Si lo concedo, parecería que concibo un asna o una estatua de hombre, y no a un hombre. Si, en cambio, lo niego, es que se determina-

rá a sí mismo y que tiene, por tanto, la facultad de desplazarse y de hacer lo que quiera. Además de éstas, quizá se puedan objetar otras cosas; pero como no tengo que recoger aquí lo que cada cual puede soñar, sólo procuraré responder a estas objeciones y con la mayor brevedad que me sea posible.

[*h*] A la 1.ª objeción digo que yo concedo que la voluntad se extiende más que el entendimiento, si por entendimiento entienden sólo las ideas claras y distintas; pero niego que la voluntad se extienda más que las percepciones o la facultad de concebir. Y no veo en absoluto por qué deba decirse infinita la facultad de querer, más bien que la facultad de sentir; pues, así como con la misma facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (pero una tras otra, ya que no podemos afirmar a la vez infinitas cosas), así también con la misma facultad de sentir podemos sentir o percibir infinitos cuerpos (a saber, uno tras otro). ¿Y si dicen que se dan infinitas cosas que no podemos percibir? Replico que a ésas tampoco las podemos alcanzar con ningún pensamiento y, en consecuencia, con ninguna facultad de querer. Pero dicen que , si Dios quisiera hacer que las percibiéramos también, nos debería dar una mayor facultad de percibir, mas no una mayor facultad de querer que la que nos dio. Lo cual es
90 lo mismo que si dijeran que, si Dios quisiera hacer que | entendiéramos infinitas otras cosas, sería sin duda necesario que nos diera un entendimiento mayor, pero no una idea más universal del ser que la que nos dio, para abarcar esos mismos infinitos seres. Pues hemos demostrado que la voluntad es un ser o una idea universal, con la que explicamos todas las voliciones singulares, esto es, lo que es común a todas ellas. Así, pues, como creen que esta idea común o universal de todas las voliciones es una facultad, no es nada extraño que digan que esta facultad se prolonga al infinito, más allá de los límites del entendimiento. Ya que lo universal se dice por igual de uno, de muchos y de infinitos individuos.

[*i*] A la 2.ª objeción respondo negando que tengamos la libre potestad de suspender el juicio. Ya que, cuando decimos que alguien suspende el juicio, no decimos otra cosa sino que ve que no percibe adecuadamente la cosa. La suspensión del juicio es, pues, en realidad, una percepción y no una voluntad libre. Y para que se entienda claramente, concibamos un niño que imagina un caballo alado y no percibe ninguna otra cosa. Dado que esta imaginación implica la existencia del caballo (*por 2/17c*), y el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, contemplará necesariamente al caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia, aunque no esté cierto de ella. Y esto lo experimentamos a diario en sueños, y no

creo que haya alguien que piense que él, mientras sueña, tiene la libre potestad de suspender el juicio sobre lo que sueña y de hacer que no sueñe lo que sueña ver; a pesar de lo cual, sucede que incluso en sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que estamos soñando. Concedo, además, que nadie se engaña en cuanto que percibe, es decir, que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no implican ningún error (*ver 2/17e*); pero niego que el hombre no afirme nada en cuanto qúe percibe. Pues ¿qué otra cosa es percibir un caballo alado sino afirmar del caballo las alas? Porque, si el alma no percibiera nada aparte del caballo alado, lo contemplaría presente a ella, y no tendría motivo alguno para dudar de su existencia ni facultad alguna de disentir; a menos que la imaginación del caballo esté unida a una idea que suprime su existencia, o que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada; y | entonces o negará necesariamente la existencia del caballo o 91
dudará necesariamente de ella.

[*j*] Y con esto pienso haber respondido también a la 3.ª objeción, a saber: que la voluntad es algo universal, que se predica de todas las ideas, y que sólo significa lo que es común a todas las ideas, es decir, la afirmación. Por eso, su esencia adecuada, en cuanto que se la concibe de esta forma abstracta, debe hallarse en cada idea, y sólo por este motivo es la misma en todas; pero no en cuanto que se considera que constituye la esencia de la idea, ya que en este sentido las afirmaciones singulares difieren entre sí igual que las mismas ideas. Por ejemplo, la afirmación que implica la idea del círculo, difiere de la que implica la idea del triángulo lo mismo que la idea del círculo difiere de la idea del triángulo. Además, niego en absoluto que necesitemos igual potencia de pensar para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Ya que estas dos afirmaciones, si consideras la mente, se relacionan entre sí como el ser y el no ser, puesto que en la idea no hay nada positivo que constituya la forma de la falsedad (*ver 2/35* y *2/35e* y *2/47e*). Por eso, hay que advertir aquí, ante todo, cuán fácilmente nos engañamos, cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y abstractos con los reales.

[*k*] Por lo que respecta, finalmente, a la 4.ª objeción, digo que concedo sin reservas que un hombre puesto en tal equilibrio (a saber, que no percibe nada más que la sed y el hambre, tal comida y tal bebida, ambas a igual distancia de él), perecerá de hambre y de sed. Y, si me preguntan si tal hombre no debe ser tenido por un asno más bien que por un hombre, digo que lo ignoro, como también ignoro

cómo hay que valorar a aquel que se ahorca y cómo hay que valorar a los niños, los necios, los locos, etcétera.

[*l*] Nos resta, finalmente, indicar *cuánto contribuye* el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida[*], lo cual reconoceremos fácilmente por lo que sigue.

1.°) En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo cono-
92 cimiento de Dios, por el cual | somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad.

2.°) En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3.°) Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto, como mostraré en la cuarta parte[11].

4.°) Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un ser-

11. OP, 92/18 = NS «ut in tertia parte ostendam». Bae fue el primero en señalar que las alusiones a «neminem odio habere» y «auxilio proximo» demuestran que se trata de una errata por «quarta parte». Gb añade (p. 367) que ella revela, además, una redacción (1665) en la que la *Ética* aún tendría tres partes (ver *Introducción*, III, 1). La errata es clara; en cuanto a los pasajes aludidos, Bae remitía a 4/35 y a 4/50; y podemos añadir que otro texto de la misma época (Ep 23, 151/2-3) alude claramente a 4/37e1[*b*] (= OP, 192/17-21).

vicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor. Y con esto he concluido lo que me había propuesto en este escolio y pongo fin a esta segunda parte, en la que pienso haber explicado con suficiente detalle y, en cuanto la dificultad del asunto lo permite, con claridad, la naturaleza del alma humana y sus propiedades, y haber aportado ideas de las que pueden concluirse muchas cosas excelentes, sumamente útiles y necesarias de conocer, como constará en parte por lo que sigue. |

Tercera Parte 93

DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DE LOS AFECTOS[12]

12. OP, 93/3-4 (= Gb) «de origine et natura». NS «Van de Natuur en Oorsprong» = «de natura et origine». Aceptamos con Ak (pp. 186-187) el orden de NS, paralelo al de la Segunda Parte y quizá más spinoziano.

PRÓLOGO

[*a*] La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado. La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia o argucia la impotencia del alma humana, es tenido por divino. No han faltado sin duda hombres egregios (a cuyo esfuerzo y habilidad confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas excelentes sobre la recta norma de vida y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia. Pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos y qué pueda, en cambio, el alma en orden a moderarlos. Sé sin duda que el celebérrimo Descartes, aunque también haya creído | que el alma tiene un poder 94
absoluto sobre sus acciones, intentó explicar los afectos humanos por sus primeras causas y mostrar al mismo tiempo el camino por el que el alma puede alcanzar un imperio absoluto sobre ellos; en mi opinión, sin embargo, no mostró más que la gran agudeza de su ingenio, como demostraré en su lugar [.]

[*b*] Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. A éstos les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepcias de los hombres según el método geométrico[*] y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas. Pero mi razón es ésta: que nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, pues, los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares; y admiten, por tanto, ciertas causas por las que son entendidos y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa, cuya simple contemplación nos agrada. Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos. |

95 DEFINICIONES

1. Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola.

2. Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (*por la def. precedente*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial.

3. Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.

*Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión**.

POSTULADOS

1. El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar.

Este postulado o axioma se apoya en el post. 1 y en los lemas 5 y 7, que siguen a 2/13.

2. El cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener,
no obstante, las impresiones o | vestigios de los objetos (*véase el* 96
post. 5 de la 2.ª parte) y por tanto las mismas imágenes de las cosas (*ver su definición en 2/17e*).

PROPOSICIÓN 1

Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras, a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas.

Demostración: Las ideas de cualquier alma humana son las unas adecuadas y las otras mutiladas y confusas (*por 2/40e*). Pero las ideas que son adecuadas en el alma de alguien, son adecuadas en Dios en cuanto que constituye la esencia de esa alma (*por 2/11c*); en cambio, las que son inadecuadas en el alma, son también adecuadas en Dios (*por el mismo 2/11c*), no en cuanto que constituye la esencia de esa sola alma, sino en cuanto que también contiene a la vez las almas de otras cosas. Ahora bien, de cualquier idea dada debe seguirse necesariamente algún efecto (*por 1/36*), cuya causa adecuada es Dios (*ver 3/d1*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por aquella idea dada (*ver 2/9*). Pero de aquel efecto cuya causa es Dios en cuanto que está afectado por la idea que es adecuada en el alma de alguien, es causa adecuada esta misma alma (*ver 2/11c*); luego nuestra alma (*por 3/d2*), en cuanto que tiene ideas adecuadas, hace necesariamente algunas cosas: que era lo primero. En cambio, de todo cuanto se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto que contiene sólo el alma de un hombre, sino que contiene a la vez las almas de otras cosas, el alma de aquel hombre (*por 2/11c*) no es causa adecuada, sino parcial; por tanto el alma (*por 3/d2*), en cuanto que

tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente algunas cosas: que era lo segundo. Luego, nuestra alma, etcétera. |

97 *Corolario*

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

PROPOSICIÓN 2

*Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo** *al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay).*

Demostración: Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto que es cosa pensante y no en cuanto que se explica por otro atributo (*por 2/6*). Lo que determina al alma a pensar es, pues, un modo del pensar y no de la extensión, o sea (*por 2/d1*), que no es un cuerpo: que era lo primero. Por otra parte, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, el cual también debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro; y, en general, todo cuanto surge en un cuerpo, debió surgir de Dios en cuanto que se le considera afectado por un modo de la extensión y no por un modo del pensar (*por la misma 2/6*), esto es, no puede surgir del alma (*por 2/11*), que es un modo del pensar: que era lo segundo. Luego ni el cuerpo determina al alma, etcétera.

Escolio

[*a*] Todo esto se entiende más claramente por lo dicho en *2/7e*, a saber, que alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma; lo cual está claro también por el modo como hemos demostrado la proposición *2/12* [.]

[*b*] Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por
98 la experiencia, | puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de excogitar! Nadie, en efecto, ha determinado por

ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones, por no mencionar siquiera que en los brutos se observan muchas cosas que superan con mucho la sagacidad humana, y que los sonámbulos realizan en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira. Además, nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada [.]

[*c*] Pero dirán que, sepan o ignoren con qué medios el alma mueve al cuerpo, ellos experimentan en todo caso que, si el alma no fuera apta para reflexionar, el cuerpo sería inerte. Y que, además, saben por experiencia que sólo en potestad del alma está tanto el hablar como el callar, y otras muchas cosas que justamente por eso creen que dependen de la decisión del alma [.]

[*d*] Ahora bien, en cuanto a lo primero, les pregunto: ¿no enseña también la experiencia que, por el contrario, mientras el cuerpo está inerte, también el alma es inepta para reflexionar? Pues, cuando el cuerpo reposa en el sueño, el alma permanece adormilada al mismo tiempo que él y no tiene, como en la vigilia, la potestad de reflexionar. Además, creo que todos habrán experimentado que el alma no es siempre igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, cuanto más apto es el cuerpo para que en él se avive la imagen de este o de aquel cuerpo, tanto más apta es también el alma para contemplar este o aquel objeto. Pero dirán que no puede suceder que de las solas leyes de la naturaleza, en tanto que se la considera como puramente corpórea, puedan deducirse las causas de los edificios, de las pinturas y de cosas similares, | que sólo se hacen con el 99
arte humano, y que tampoco el cuerpo humano sería capaz de edificar un templo, si no fuera determinado y guiado por el alma. Mas yo he mostrado ya que ellos no saben qué pueda el cuerpo ni qué se pueda deducir de la sola contemplación de su naturaleza, y que ellos mismos saben por experiencia que por las solas leyes de la naturale-

za se hacen muchas cosas que nunca hubieran creído que pudieran hacerse sino bajo la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos en sueños y que ellos mismos, cuando están despiertos, admiran. Añado aquí la misma fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las fabricadas por el arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas [.]

[*e*] Y, en lo que concierne a lo segundo, sin duda que las cosas humanas serían mucho más felices, si en la potestad del hombre estuviera lo mismo el callar que el hablar. Pero la experiencia enseña más que de sobra que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua y que nada pueden menos que moderar los apetitos. De donde resulta que muchos crean que sólo hacemos libremente* las cosas que apetecemos levemente, porque el apetito de esas cosas es fácilmente contrarrestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia; de ningún modo, en cambio, aquellas que apetecemos con un afecto intenso, que no puede ser mitigado por la memoria de otra cosa. La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente. Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo. Porque cada uno lo regula todo según su
100 propio afecto; y quienes además | son zarandeados por afectos contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro [.]

[*f*] Todas estas cosas muestran sin duda con claridad que tanto la decisión del alma como el apetito y la determinación del cuerpo son simultáneos por naturaleza o más bien una y la misma cosa, a la que llamamos decisión, cuando es considerada bajo el atributo del pensamiento y explicada por él, y que llamamos determinación,

cuando es considerada bajo el atributo de la extensión y deducida de las leyes del movimiento y el reposo. Lo cual aun resultará más claro por lo que ahora diremos. Pues hay otro dato que quisiera señalar aquí en primer término, a saber, que no podemos hacer ninguna cosa por decisión del alma, a menos que la recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra sin recordarla. Por otra parte, no está en la libre potestad del alma el recordar una cosa u olvidarla. De ahí que se crea que sólo está en potestad del alma el que podamos, por su sola decisión, callar o decir la cosa que recordamos. Ahora bien, cuando soñamos que estamos hablando, creemos que hablamos por libre decisión del alma, siendo así que no hablamos o, si hablamos, lo hacemos por un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos algunas cosas a los hombres, y ello por la misma decisión del alma por la que, cuando estamos despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por libre decisión del alma hacemos algunas cosas que, mientras estamos despiertos, no nos atrevemos a hacer. Por eso, quisiera yo saber si se dan en el alma dos géneros de decisiones: uno el de las fantásticas y otro el de las libres. Pues, si no cabe llegar tan lejos con la locura, es necesario conceder que esta decisión del alma, que se cree ser libre, no se distingue de la misma imaginación o de la memoria, y no es otra cosa que aquella afirmación que va necesariamente implicada en la idea en cuanto que es idea (*por 2/49*). Y, por tanto, estas decisiones del alma surgen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas actualmente existentes. Así, pues, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos.

PROPOSICIÓN 3

Las acciones del alma surgen sólo de las ideas adecuadas; las pasiones, en cambio, sólo dependen de las inadecuadas. |

Demostración: Lo primero que constituye la esencia del alma, 101
no es otra cosa que la idea de un cuerpo que existe en acto (*por 2/11* y *2/13*), la cual (*por 2/15*) se compone de otras muchas, algunas de las cuales (*por 2/38c*) son adecuadas, y otras, en cambio, inadecuadas (*por 2/29c*). Así, pues, todo lo que se sigue de la naturaleza del alma, y que tiene al alma por causa próxima por la que debe ser entendido, debe necesariamente seguirse de una idea adecuada o inadecuada. Ahora bien, en la medida en que el alma (*por 3/1*) tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente. Luego las acciones del alma sólo se siguen de las ideas adecuadas, y, por tanto, el alma sólo padece porque tiene ideas inadecuadas.

Escolio

Vemos, pues, que las pasiones sólo se refieren al alma en cuanto que ésta tiene algo que implica negación, o sea, en cuanto que es considerada como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibida clara y distintamente por sí misma sin las otras. Y de esta forma podría yo mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares lo mismo que al alma, y que no pueden ser percibidas de otra forma. Pero mi objetivo es tratar tan sólo del alma humana.

PROPOSICIÓN 4

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta proposición es por sí misma evidente, ya que la definición de cualquier cosa afirma la esencia de la misma cosa, pero no la niega, es decir, que pone y no suprime la esencia de la cosa. De ahí que, mientras atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, no podremos encontrar en ella nada que pueda destruirla.

PROPOSICIÓN 5

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sólo en la medida en que una puede destruir a otra. |

102 *Demostración*: Pues, si pudieran concordar entre ellas o estar a la vez en el mismo sujeto, entonces se podría dar en el mismo sujeto algo que lo pudiera destruir, lo cual (*por la prop. precedente*) es absurdo. Luego las cosas, etcétera.

PROPOSICIÓN 6

Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.

Demostración: En efecto, las cosas singulares son modos en los que se expresan de una cierta y determinada manera los atributos de Dios (*por 1/25c*); es decir (*por 1/34*), son cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la que Dios es y actúa. Y ninguna cosa tiene en ella algo por lo que pueda ser destruida o que suprima su existencia (*por 3/4*); sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede suprimir su existencia (*por la prop. precedente*). Y por tanto se esfuerza, en cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser.

PROPOSICIÓN 7

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.*

Demostración: De la esencia dada de una cosa cualquiera se siguen necesariamente algunas cosas (*por 1/36*), y las cosas no pueden más que aquello que necesariamente se sigue de su naturaleza determinada (*por 1/29*). De ahí que la potencia de cualquier cosa o el conato con el que ella, sola o con otras, hace o se esfuerza por hacer algo, esto es (*por 3/6*), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de esa misma cosa. |

PROPOSICIÓN 8 103

El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.

Demostración: Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por 3/4*) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma 3/4*), si no es destruida por ninguna causa exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe. Luego este conato implica un tiempo indefinido.

PROPOSICIÓN 9

Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (*como hemos mostrado en 3/3*). Por tanto (*por 3/7*), se esfuerza en perseverar en su ser lo mismo en cuanto que tiene éstas como en cuanto que tiene aquéllas, y ello (*por 3/8*) por cierta duración indefinida. Pero, como el alma (*por 2/23*) es necesariamente consciente de sí misma por las ideas de las afecciones del cuerpo, se sigue (*por 3/7*) que el alma es consciente de su conato.

Escolio

Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a

su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a
104 realizar. | Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno*, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.

PROPOSICIÓN 10

La idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria.

Demostración: Todo lo que puede destruir nuestro cuerpo, no puede darse en él (*por 3/5*). Y, por tanto, tampoco la idea de esa cosa puede darse en Dios, en cuanto que tiene la idea de nuestro cuerpo (*por 2/9c*); esto es (*por 2/11* y *2/13*), la idea de aquella cosa no se puede dar en nuestra alma. Por el contrario, como (*por 2/11* y *2/13*) lo primero que constituye la esencia de nuestra alma, es la idea de un cuerpo que existe en acto, lo primero y principal del conato[13] de nuestra alma es (*por 3/7*) afirmar la existencia de nuestro cuerpo. Y, por consiguiente, la idea que niega la existencia de nuestro cuerpo, es contraria a nuestra alma, etcétera.

PROPOSICIÓN 11

La idea de todo aquello que aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de actuar de nuestro cuerpo, aumenta o disminuye, ayuda o reprime la potencia de pensar de nuestra alma.

Demostración: Esta proposición es evidente por *2/7* o también por *2/14*.

Escolio

[*a*] Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y
105 pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas | pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. Además, llamo *placer** o *jovia-*

13. OP = NS «conatûs» = «der poging». Por haber omitido el acento (Vl, Ap, Gb), se ha traducido mal el texto: «lo principal es el conato» (Bae, Ap, Cai, Cu, Gi, Mi) o «el principal conato es» (Pe, Kl). Con Ak, 65 (Cu, Gi) leemos, pues, «conatûs» (genitivo).

*lidad** al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza. Pero hay que advertir que el placer y el dolor se refieren al hombre en cuanto que una parte suya está más afectada que las demás; la jovialidad y la melancolía, en cambio, cuando todas ellas son igualmente afectadas. Qué sea, además, *el deseo*, lo he explicado en *3/9e*. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario*, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres. No obstante, antes de seguir adelante, deseo explicar aquí con más detalle la proposición *3/10* para que se entienda más claramente por qué razón una idea es contraria a otra.

[*b*] En *2/17e* hemos mostrado que la idea que constituye la esencia del alma, tan sólo implica la existencia del cuerpo mientras existe el mismo cuerpo. Además, de lo que hemos demostrado en *2/8* y *2/8e* se sigue que la existencia presente de nuestra alma sólo depende de que el alma implica la existencia actual de nuestro cuerpo. Finalmente, hemos demostrado que la potencia del alma, por la que imagina las cosas y las recuerda, también depende de esto (*ver 2/17, 2/18* y *2/18e*): de que ella implica la existencia actual del cuerpo. De todo lo cual se sigue que la existencia presente del alma y su potencia de imaginar se suprime tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Ahora bien, la causa de que el alma deje de afirmar esta existencia del cuerpo no puede ser ni el alma misma (*por 3/4*) ni tampoco el que deje de existir el cuerpo. Pues (*por 2/6*) la causa de que el alma afirme la existencia del cuerpo no es que el cuerpo comenzó a existir. Por tanto, por la misma razón, tampoco el alma deja de afirmar la existencia del cuerpo porque el cuerpo deje de existir, sino que (*por 2/8*)[14] esto proviene de otra idea, que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, por tanto, de nuestra alma; y, por consiguiente, esta idea es contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma. |

14. OP (105/32) = NS (Gb) «per prop. 8. p. 2)». Esta cita ha sido generalmente admitida, excepto por Vl y Mi, que prefieren «2/17e». La diferencia entre ambos pasajes es mínima, y de hecho, ambos son aducidos juntos al comienzo de este párrafo para subrayar la misma idea: que la existencia del alma va ligada a la existencia del cuerpo. Pero en este punto preciso (OP, 105/32-35) se trata de otra cosa: de que un afecto o una idea sólo desaparece por otro afecto o idea. Y este matiz nos parece estar claro al final de 2/17e[*b*], donde se habla de «una idea que excluye la existencia de aquellas cosas que imagina presentes» (OP, 62/12-13). En cambio, en 2/8e se habla más bien de una idea (paralelogramo) «que está comprendida» en otra (círculo) (OP, 47/20-21). En todo caso, «2/6e» sugerido por Bae no nos parece hacer al caso, pues se refiere a la derivación de los modos a partir de su propio atributo.

106 PROPOSICIÓN 12

El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo.

Demostración: Mientras el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana contemplará dicho cuerpo como presente (*por 2/17*); y, en consecuencia (*por 2/7*), mientras el alma humana contempla un cuerpo exterior como presente, esto es (*por el mismo 2/17e*), lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza del mismo cuerpo exterior. Y, por tanto, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar de nuestro cuerpo, el cuerpo está afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de actuar, y, por lo mismo (*por 3/11*), la potencia de pensar del alma se aumenta o favorece. Y, por consiguiente (*por 3/6* y *3/9*), el alma se esfuerza cuanto puede en imaginarlas.

PROPOSICIÓN 13

Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de actuar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en recordar cosas que excluyen la existencia de aquellas.

Demostración: Mientras el alma imagina algo así, la potencia del alma y del cuerpo es disminuida o reprimida (*como he demostrado en la prop. precedente*); y, no obstante, el alma lo seguirá imaginando, mientras no imagine otra cosa que excluya su existencia presente (*por 2/17*). Esto es (como acabamos de mostrar), la potencia del alma y del cuerpo será disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra cosa que excluya la existencia de lo primero. Y por tanto, el alma (*por 3/9*) se esforzará entonces cuanto pueda en imaginar o recordar esta otra cosa. |

107 *Corolario*

De aquí se sigue que el alma rehuye imaginar aquellas cosas que disminuyen o reprimen su potencia y la del cuerpo.

Escolio

A partir de aquí entendemos claramente qué es el amor y qué el odio. En efecto, *el amor* no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior; y *el odio* no es otra cosa que la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior. Vemos, además, que quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, quien odia, se

esfuerza por alejar y destruir la cosa que odia. Mas de todo esto trataré más ampliamente en lo que sigue.

PROPOSICIÓN 14

Si el alma ha sido una vez afectada por dos afectos al mismo tiempo, cuando después sea afectada por uno de ellos, lo será también por el otro.

Demostración: Si el cuerpo humano ha sido una vez afectado simultáneamente por dos cuerpos, cuando el alma imagine después uno de ellos, recordará al instante el otro (*por 2/18*). Ahora bien, las imaginaciones del alma indican los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos externos (*por 2/16c2*). Luego, si el cuerpo y, por tanto, el alma (*ver 3/d3*) fue afectada una vez por dos cuerpos, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.

PROPOSICIÓN 15

Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo.

Demostración: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y otro que la aumenta o disminuye (*por 3/post1*). Por la proposición precedente está claro que, cuando más tarde el alma sea afectada por el primero, <producido>[15] por su verdadera causa, que | (por 108
hipótesis) no aumenta ni disminuye por sí misma su potencia de pensar, inmediatamente será afectada también por el segundo, que aumenta o disminuye su potencia de pensar, es decir (*por 3/11e*), será afectada de alegría o tristeza. Y, por tanto, aquella cosa será causa, no por sí, sino por accidente, de alegría o de tristeza. Y por esta misma vía se puede fácilmente demostrar que aquella cosa puede ser, por accidente, causa del deseo.

Corolario

Por el solo hecho de que hemos contemplado una cosa con un afecto de alegría o de tristeza del que ella no es su causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

15. La idea es que una sola y misma cosa (152/4) puede ser causa «per se» («vera causa») de un afecto (*a*) y causa «per accidens» de otro afecto (*b*), en cuanto que el primero está asociado con el segundo. Creemos que el sentido de la expresión elíptica de OP (107/31: «illo à suâ verâ causâ, quae») se aclara bien entendiendo «illo producto» (nosotros), porque así se distingue el afecto (*a*) de su causa; en cambio, si se entiende «illo tanquam» (NS = Ak, 162; Cu, Gi), la frase no parece tener sentido, ya que el afecto (*a*) no es verdadera causa ni de sí mismo ni del afecto (*b*).

Demostración: Pues de este solo hecho resulta (*por 3/14*) que el alma, al imaginar después esa cosa, es afectada por un afecto de alegría o de tristeza, esto es (*por 3/11e*), que la potencia del alma y del cuerpo aumenta o disminuye, etc.; y que, en consecuencia (*por 3/12*), el alma desea o rehuye (*por 3/13c*) imaginar esa cosa, esto es (*por 3/13e*), la ama o la odia.

Escolio

A partir de aquí entendemos por qué puede suceder que amemos u odiemos algunas cosas sin causa alguna por nosotros conocida, sino tan sólo por simpatía (como dicen) y antipatía*. Y con esto hay que relacionar también aquellos objetos que nos afectan de alegría o de tristeza por el solo hecho de que poseen algo semejante a objetos que suelen afectarnos con los mismos afectos, como mostraré en la proposición siguiente. Sé sin duda que los primeros autores que introdujeron estos nombres de *simpatía* y *antipatía*, quisieron significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas; creo, sin embargo, que me es lícito entender también con ellos ciertas cualidades conocidas o manifiestas.

PROPOSICIÓN 16

Por el solo hecho de que imaginamos que una cosa tiene algo semejante a un objeto que suele afectar al alma de alegría o triste-
109 *za,* | *aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, la amaremos o la odiaremos.*

Demostración: Aquello que es semejante al objeto, lo hemos contemplado en el objeto mismo (por hipótesis) con un afecto de alegría o de tristeza; y, por tanto (*por 3/14*), cuando el alma sea afectada por su imagen, al instante será también afectada por este o aquel afecto; y, en consecuencia, la cosa que vemos que posee eso semejante, será (*por 3/15*) causa por accidente de alegría o de tristeza. Por consiguiente (*por el cor. de la prop. precedente*), aunque aquello en que la cosa es semejante al objeto no sea causa eficiente de esos afectos, la amaremos o la odiaremos.

PROPOSICIÓN 17

Si imaginamos que una cosa, que suele afectarnos con un afecto de tristeza, tiene algo semejante a otra que suele afectarnos con un afecto igual de alegría, la odiaremos y amaremos a la vez.

Demostración: Pues esta cosa es (por hipótesis) por sí misma causa de tristeza, y (*por 3/13e*), en cuanto que la imaginamos con este afecto, la odiamos. Y, en cuanto que imaginamos que ella posee,

además, algo semejante a otra que nos suele afectar con un afecto igual de alegría, la amaremos con un esfuerzo igual de alegría (*por la prop. precedente*). Y, por tanto, la odiaremos y amaremos a la vez.

Escolio

Esta disposición del alma, que surge de dos afectos contrarios, se llama *fluctuación del ánimo**, la cual se relaciona con el afecto como la duda con la imaginación (*ver 2/44e*), y la fluctuación del ánimo y la duda sólo difieren entre sí como el más y el menos. Hay que señalar, sin embargo, que en la proposición precedente he deducido estas fluctuaciones del ánimo a partir de causas que son causa por sí de un afecto y causa por accidente de otro; y lo he hecho, porque así podían ser más fácilmente deducidas de lo anteriormente dicho, y
no porque yo niegue que las fluctuaciones | del ánimo suelen proce- 110
der de un objeto que es causa eficiente de ambos afectos. Pues el cuerpo humano (*por los post. 1 y 2*) se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto (*por el ax. 1 que sigue al lema 3, después de 2/13*), puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo. Y, al revés, como una y la misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá afectar de diversos modos a una y la misma parte del cuerpo. Por todo lo cual fácilmente podemos concebir que uno y el mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos.

PROPOSICIÓN 18

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pasada o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente.

Demostración: Mientras un hombre está afectado por la imagen de una cosa, contemplará la cosa como presente, aunque no exista (*por 2/17* y *2/17c*), y no la imagina como pasada o futura sino en cuanto que su imagen está unida a la imagen de un tiempo pasado o futuro (*por 2/44e*). De ahí que la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o al pasado, ya al presente, esto es (*por 2/16c2*), la constitución del cuerpo o el afecto es el mismo, ya sea la imagen de una cosa pasada o futura, ya sea de una cosa presente. Y por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, si la imagen es de una cosa pasada o futura, o si es de una presente.

Escolio 1

Llamo aquí pasada o futura a una cosa en cuanto que hemos sido o seremos afectados por ella; por ejemplo, en cuanto que la

vimos o veremos, nos repuso o repondrá, nos dañó o dañará, etc. Pues, en cuanto que la imaginamos así, afirmamos su existencia, es decir, que el cuerpo no es afectado por un afecto que excluya la existencia de la cosa; y por tanto (*por 2/17*), el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa como si la cosa estuviera presente. Ahora bien, como es muy frecuente que quienes han experimentado muchas cosas, al contemplar una cosa como futura o pasada, fluctúen
111 | y duden sobremanera de su acontecer (*ver 2/44e*), resulta que los afectos que surgen de semejantes imágenes de las cosas no son tan constantes, sino que son alterados por imágenes de otras cosas, hasta que los hombres se cercioran del resultado de la cosa.

Escolio 2

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción. En efecto, *la esperanza* no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. *El miedo*, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta *la seguridad* y del miedo *la desesperación*, a saber, la alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. *La grata sorpresa**, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, *la decepción** es la tristeza opuesta a la grata sorpresa.

PROPOSICIÓN 19

Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá; si imagina, en cambio, que se conserva, se alegrará.

Demostración: El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo (*por 3/12*), esto es (*por 3/13*), las cosas que ama. Es así que la imaginación es favorecida por las cosas que ponen la existencia de la cosa y, al contrario, es reprimida por aquellas que la excluyen (*por 2/17*). Luego las imágenes de las cosas que ponen la existencia de la cosa amada, favorecen el conato del alma por el que se esfuerza en imaginar la cosa amada, esto es (*por 3/11e*), afectan al alma de alegría. Y, al contrario, las cosas que excluyen la existencia de la cosa amada, reprimen ese conato del alma, esto es (*por el mismo 3/11e*), afectan al alma de tristeza. Por tanto, quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, etcétera. |

PROPOSICIÓN 20 112

Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará.

Demostración: El alma (*por 3/13*) se esfuerza en imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas por las que la potencia de actuar del cuerpo es disminuida o reprimida, esto es (*por 3/13e*), se esfuerza en imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que odia. Y por tanto, la imagen de la cosa que excluye la existencia de aquello que el alma odia, favorece este conato del alma, esto es (*por 3/11e*), afecta al alma de alegría. Así, pues, quien imagina que se destruye lo que odia, se alegrará.

PROPOSICIÓN 21

Quien imagina lo que ama afectado de alegría o de tristeza, también será afectado de alegría o de tristeza; y cada uno de estos afectos será mayor o menor en el amante, según que sea mayor o menor en la cosa amada.

Demostración: Las imágenes de las cosas (*como hemos probado en 3/19*), que ponen la existencia de la cosa amada, favorecen el conato del alma por el que se esfuerza en imaginar la misma cosa amada. Ahora bien, la alegría pone la existencia de la cosa alegre, y tanto más cuanto mayor es el afecto de alegría, ya que ésta es (*por 3/11e*) el paso a una perfección mayor. Luego la imagen de la alegría de la cosa amada en el amante favorece el conato de la misma alma, esto es (*por 3/11e*), afecta al amante de alegría, y tanto mayor cuanto mayor fuera este afecto en la cosa amada: que era lo primero. Además, en la medida en que una cosa es afectada de alguna tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza por la que es afectada (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto (*por 3/19*), quien imagina que lo que él ama, está afectado de tristeza, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor sea este afecto en la cosa amada. |

PROPOSICIÓN 22 113

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Por el contrario, si imaginamos que el mismo la afecta de tristeza, también nosotros seremos afectados de odio contra él.

Demostración: El que afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, nos afecta también a nosotros de alegría o de tristeza, si imaginamos la cosa amada afectada de aquella alegría o tristeza (*por la prop. precedente*). Es así que se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada de la idea de la causa

exterior. Luego (*por 3/13e*), si imaginamos que alguien afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio hacia él.

Escolio

La proposición 3/21 nos explica qué es la *compasión**, que solemos definir como la tristeza surgida del daño de otro. No sé, en cambio, con qué nombre deba ser designada la alegría que surge del bien de otro. Por otra parte, llamaremos *aprecio* al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro; y, al contrario, *indignación* al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro. Finalmente, hay que señalar que nos compadecemos no sólo de la cosa que hemos amado (*como hemos mostrado en 3/21*), sino también de aquella por la que antes no sentíamos ningún afecto, con tal que la consideremos semejante a nosotros (como mostraré más abajo); y que, por eso mismo, también apreciamos al que hizo bien a un semejante y, al contrario, nos indignamos contra el que hizo daño a un semejante.

PROPOSICIÓN 23

Quien imagina aquello que odia afectado de tristeza, se alegrará; en cambio, si lo imagina afectado de alegría, se entristecerá; y cada uno de estos afectos será mayor o menor según que su contrario sea mayor o menor en el objeto al que odia. |

114 *Demostración*: En cuanto que la cosa odiosa está afectada de tristeza, es destruida, y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que está afectada (*por 3/11e*). Por tanto (*por 3/20*), quien imagina que la cosa que odia, está afectada de tristeza, será afectado de alegría, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza con que imagina afectada a la cosa odiosa: que era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre (*por el mismo 3/11e*), y tanto más cuanto mayor se concibe la alegría. Por tanto, si uno imagina al que odia afectado de alegría, esa imaginación (*por 3/13*) reprimirá su conato, esto es (*por 3/11e*), aquel que odia, será afectado de tristeza, etcétera.

Escolio

Esta alegría apenas si puede ser sólida y sin algún conflicto del ánimo. Ya que (*como mostraré enseguida, en 3/27*), en la medida en que alguien imagina que una cosa semejante a él está afectada de tristeza, deberá entristecerse también; y, al contrario, si imagina que está afectada de alegría. Pero aquí sólo nos referimos al odio.

PROPOSICIÓN 24

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, también seremos afectados de odio hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de amor hacia él.

Demostración: Esta proposición se demuestra de la misma manera que *3/22*, a la que remito.

Escolio

Estos afectos y otros similares de odio se refieren a la *envidia*, que no es, por tanto, sino el mismo odio, en cuanto que se considera que dispone al hombre de tal suerte que goza con el mal de otro y, al contrario, sufre con el bien de otro. |

PROPOSICIÓN 25 115

Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría; y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos que nos afecta o la afecta de tristeza.

Demostración: Lo que imaginamos que afecta de alegría o de tristeza a la cosa amada, nos afecta a nosotros de alegría o de tristeza (*por 3/21*). Es así que el alma (*por 3/12*) se esfuerza cuanto puede en imaginar todo lo que nos afecta de alegría, esto es (*por 2/17* y *2/17c*), en contemplarlo como presente; y, al contrario (*por 3/13*), en excluir la existencia de lo que nos afecta de tristeza. Luego nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo lo que imaginamos que nos afecta o la afecta de alegría, y al revés.

PROPOSICIÓN 26

Nos esforzamos en imaginar de la cosa que odiamos, todo lo que imaginamos que la afecta de tristeza; y, al contrario, en negar lo que imaginamos que la afecta de alegría.

Demostración: Esta proposición se sigue de la prop. 23 como la prop. precedente se sigue de la prop. 21.

Escolio

Con esto vemos que fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y a la cosa amada más de lo justo, y que, en cambio, estime menos de lo justo a la cosa que odia. Y esta imaginación, cuando se refiere al hombre que se estima más de lo justo, se llama soberbia, y es una especie de delirio, ya que el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todas las cosas que alcanza con la sola ima-

ginación y que por lo mismo contempla como reales, y exulta con ellas, mientras que es incapaz de imaginar las que excluyen la existencia de las mismas y limitan su propia potencia de actuar. La *soberbia* es, pues, la alegría surgida de que el hombre se estima a sí
116 mismo más de lo justo. | Por otra parte, se llama *sobrestima* la alegría que surge de que el hombre estima a otro más de lo justo; y, finalmente, se llama *menosprecio* la alegría que surge de que estima a otro menos de lo justo.

PROPOSICIÓN 27

Por el solo hecho de imaginar que una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto similar.

Demostración: Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos externos como presentes a nosotros (*por 2/17e*), esto es (*por 2/16*), cuyas ideas implican la naturaleza de nuestro cuerpo y, a la vez, la naturaleza presente del cuerpo externo. Así, pues, si la naturaleza del cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, la idea del cuerpo externo que imaginamos, implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por lo mismo, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado por algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto. Por consiguiente, por el hecho de que imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada por algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. En cambio, si odiamos una cosa semejante a nosotros, seremos (*por 3/23*) afectados, junto con ella, por un afecto igual y contrario, mas no semejante.

Escolio [1]

Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *compasión* (sobre ella véase *3/22e*). Cuando se refiere, en cambio, al deseo, se llama *emulación*, que no es, por tanto, más que el deseo de una cosa, que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.

Corolario 1

Si imaginamos que alguien, al que no nos ha ligado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. En cambio, si imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia el mismo. |
117 *Demostración*: Esto se demuestra por la proposición precedente de la misma manera que la proposición 22 se demuestra por la 21.

Corolario 2

A la cosa de la que nos compadecemos, no podemos tenerle odio por el hecho de que su miseria nos afecte de tristeza.

Demostración: Pues, si pudiéramos tenerle odio por eso, entonces (*por 3/23*) nos alegraríamos por su tristeza, lo cual es contrario a la hipótesis.

Corolario 3

A la cosa de la que nos compadecemos, nos esforzaremos cuanto podemos en librarla de la miseria.

Demostración: Aquello que afecta de tristeza a la cosa de la que nos compadecemos, nos afecta también a nosotros de una tristeza similar (*por la prop. precedente*). Nos esforzaremos, pues, por traer a la mente todo lo que suprime la existencia de eso o lo destruye (*por 3/13*); es decir (*por 3/9e*), que apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo. Y, por tanto, nos esforzaremos en librar de la miseria a la cosa de la que nos compadecemos.

Escolio [2]

Esta voluntad o apetito de hacer el bien, que surge de que nos compadecemos de la cosa a la que queremos hacer un beneficio, se llama *benevolencia*, la cual no es sino el deseo surgido de la compasión. Por lo demás, acerca del amor y el odio hacia aquel que ha hecho bien o mal a la cosa que imaginamos ser semejante a nosotros, véase *3/22e*.

PROPOSICIÓN 28

Todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que se realice; en cambio, lo que imaginamos que se opone a ella o que conduce a la tristeza, nos esforzamos por apartarlo o destruirlo. |

Demostración: Lo que imaginamos que conduce a la alegría, nos 118
esforzamos cuanto podemos en imaginarlo (*por 3/12*), esto es (*por 2/17*), nos esforzaremos cuanto podemos en contemplarlo como presente, o sea, como existente en acto. Ahora bien, el conato o la potencia de pensar del alma es igual y simultánea en naturaleza al conato o potencia de actuar del cuerpo (como claramente se sigue de *2/7c* y *2/11c*). Luego, nos esforzamos de forma absoluta, o sea (*pues por 3/9e es lo mismo*), apetecemos o intentamos que eso exista: que era lo primero. Por otra parte, si imaginamos que se destruye aquello que creemos ser causa de tristeza, esto es (*por 3/13e*), aquello que odiamos, nos alegraremos (*por 3/20*). Y, por tanto, nos esfor-

zaremos (*por la primera parte de ésta*) por destruirlo, o sea (*por 3/13*), por apartarlo de nosotros a fin de no contemplarlo como presente: que era lo segundo. Por consiguiente, todo lo que conduce a la alegría, etcétera.

PROPOSICIÓN 29

Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres[a] *miran con alegría y, al contrario, nos opondremos a hacer todo lo que imaginamos que los hombres aborrecen.*

Demostración: Por el hecho de que imaginamos que los hombres aman u odian algo, lo amaremos u odiaremos (*por 3/27*), es decir (*por 3/13e*), por eso mismo nos alegraremos o entristeceremos con su presencia. Y, por tanto (*por la prop. precedente*), nos esforzaremos en hacer todo aquello que imaginamos que los hombres aman o miran con alegría.

Escolio

Este esfuerzo de hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agradar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agradar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño propio o ajeno. En otro caso, suele llamarse
119 *humanidad.* | Por otra parte, llamo *alabanza* a la alegría con la que imaginamos la acción de otro, con la que se esforzó en deleitarnos; llamo, en cambio, *vituperio* a la tristeza con la que nos oponemos a su acción.

PROPOSICIÓN 30

Si uno ha hecho algo que imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, es decir, que se contemplará a sí mismo con alegría. Al contrario, si ha hecho algo que imagina que afecta de tristeza a los demás, se contemplará también a sí mismo con tristeza.

Demostración: Quien se imagina que afecta a los demás de alegría o de tristeza, por eso mismo (*por 3/27*) también él será afectado de alegría o de tristeza. Pero, como el hombre (*por 2/19* y *2/23*) es consciente de sí mismo por las afecciones con las que es determinado a actuar, se sigue que quien ha hecho algo que se imagina que afecta de alegría a los demás, será afectado de alegría, acompañada de la conciencia de sí mismo como causa, es decir, que se contemplará a sí mismo con alegría; y, al contrario, etcétera.

(a) Entiéndase aquí y en lo que sigue los hombres a los que no hemos estado ligados por ningún afecto.

Escolio

Como el amor (*por 3/13e*) es la alegría acompañada de la idea de una causa externa, y el odio es la tristeza acompañada también de la idea de una causa externa, esta alegría y esta tristeza serán, pues, especies del amor y del odio. Mas, como el amor y el odio se refieren a objetos externos, designaremos a estos afectos con otros nombres. A saber, llamaremos *gloria* a la alegría acompañada de la idea de una causa interna[16], y *vergüenza* a la tristeza contraria a ella: entiéndase, cuando la alegría o la tristeza surge de que el hombre cree ser alabado o vituperado; de no ser así, a la alegría acompañada de la idea de una causa interna la llamaré *contento de sí**, mientras que a la tristeza contraria a ella la llamaré *arrepentimiento*. Además, como (*por 2/17c*) puede suceder que la alegría, con que alguien imagina afectar a los demás, sea solamente imaginaria, y (*por 3/25*) cada uno se esfuerza en imaginar de sí mismo todo lo que se imagina que le afecta de alegría,| fácilmente puede suceder que quien se 120
gloría, sea soberbio y que se imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto.

PROPOSICIÓN 31

Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos, o al revés, sufriremos fluctuación del ánimo.

Demostración: Por el solo hecho de que imaginamos que alguien ama algo, lo amaremos también nosotros (*por 3/27*). Ahora bien, suponemos que ya lo amamos sin esto; por tanto, a este amor se añade una nueva causa por la que es fomentado; y por consiguiente, amaremos más constantemente lo que amamos. Además, por el hecho de que imaginamos que alguien rechaza algo, lo rechazaremos (*por la misma 3/27*). Pero, si suponemos que, al mismo tiempo, nosotros lo amamos, lo amaremos y odiaremos a la vez, es decir (*por 3/17e*), sufriremos una fluctuación del ánimo.

16. OP, 119/24/27 (VI) «externae / externae»; NS «internae / internae»; Gb «externae / internae». Pensamos que leer «externae» en el segundo caso (119/27), referido a «acquiescentia in se ipso» (contento de sí) sería incorrecto; por el contrario, leer «internae» en el primero (119/24) viene exigido por el contexto inmediato (119/22-23: definición de amor) y por los pasajes paralelos (3/af24 = OP, 152/21: paso de «idea rei externae» a «idea rei internae»; 3/af30 = OP, 155/6-7: «nostrae actionis», 5/36e[*a*]: equipara 3/af25 y 3/af30). La lectura de Gb es, pues, incoherente, ya que cita estos textos (371-2n) y mantiene, sin embargo, «externae» en el primer caso. De hecho, aparte de Peña, nadie parece haber aceptado esa lectura.

Corolario

De aquí y de *3/28* se sigue que cada uno se esfuerza, cuanto puede, por que cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia; de donde lo del poeta*: «esperemos por igual y por igual temamos los amantes; / de hierro es, si uno ama lo que otro deja».

Escolio

Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, *ambición* (*ver 3/29e*). Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente. |

121 PROPOSICIÓN 32

Si imaginamos que alguien goza de una cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en lograr que no la posea.

Demostración: Por el solo hecho de que imaginamos que alguien goza de alguna cosa (*por 3/27* y *3/27c1*), la amaremos y desearemos gozar de ella. Ahora bien (por hipótesis), a esta alegría imaginamos que se opone el que aquél goce de la misma cosa. Luego (*por 3/28*) nos esforzaremos en que él no la posea.

Escolio

Vemos, pues, que la naturaleza de los hombres suele estar constituida de tal suerte que se compadecen de quienes les va mal y envidian a quienes les va bien, y (*por la prop. precedente*) con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan poseer el otro. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana, de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos. Finalmente, si queremos consultar a la misma experiencia, constataremos que también ella nos enseña todo esto, sobre todo, si atendemos a los primeros años de nuestra vida. Pues comprobamos que los niños, por estar su cuerpo continuamente como en equilibrio, ríen o lloran por el solo hecho de ver reír o llorar a otros; y cuanto ven hacer a los demás, desean imitarlo al instante; y desean para ellos, en fin, todas las cosas con que imaginan que otros se deleitan. Pues las imágenes de las cosas son, como hemos dicho, las mismas afecciones del cuerpo humano o los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o lo otro.

PROPOSICIÓN 33

Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en lograr que ella nos ame a su vez.

Demostración: A la cosa que amamos, nos esforzamos cuanto podemos en imaginarla más que a las demás (*por 3/12*). Y, si la cosa es semejante a nosotros, | intentaremos afectarla de alegría más que 122
a las demás (*por 3/29*); es decir, que nos esforzaremos cuanto podemos por conseguir que la cosa amada sea afectada de alegría, acompañada de la idea de nosotros, esto es (*por 3/13*), que nos ame a su vez.

PROPOSICIÓN 34

Cuanto mayor es el afecto con que imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, tanto más nos gloriaremos.

Demostración: Nosotros (*por la prop. precedente*) nos esforzamos cuanto podemos por que la cosa amada nos ame a su vez, esto es (*por 3/13e*), por que la cosa amada sea afectada de alegría, acompañada de la idea de nosotros. Cuanto mayor es, pues, la alegría con que imaginamos afectada por nuestra causa a la cosa amada, más fomentado es ese esfuerzo, esto es (*3/11* y *3/11e*), con mayor alegría somos afectados. Ahora bien, cuando nos alegramos porque hemos afectado de alegría a otro semejante a nosotros, nos contemplamos a nosotros con alegría (*por 3/30*). Luego, cuanto mayor es el afecto con que imaginamos afectada hacia nosotros a la cosa amada, mayor será la alegría con que nos contemplaremos, es decir (*por 3/30e*), más nos gloriaremos.

PROPOSICIÓN 35

Si alguien imagina que la cosa amada liga a otro a ella con un vínculo igual o más estrecho que aquel con que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la misma cosa amada y de envidia hacia ese otro.

Demostración: Cuanto mayor es el amor con que alguien imagina que la cosa amada está afectada hacia él, más se gloriará (*por la prop. precedente*), esto es (*por 3/30e*), se alegrará. Y, por tanto (*por 3/28*), se esforzará, cuanto puede, por imaginar a la cosa amada ligada a él lo más estrechamente posible, esfuerzo o apetito que es fomentado, si imagina que otro desea lo mismo para sí (*por 3/31*). |
Ahora bien, este esfuerzo o apetito se supone que es reprimido por la 123
imagen de la misma cosa amada, acompañada de la imagen de aquel al que la cosa amada liga a ella. Luego (*por 3/11e*) por eso mismo, <el amante> será afectado de tristeza, acompañada de la idea de la

cosa amada como causa y, a la vez, de la imagen del otro, es decir (*por 3/13e*), será afectado de odio hacia la cosa amada y, a la vez, hacia ese otro (*por 3/15c*), al que envidiará (*por 3/23*), porque se alegra con la cosa amada.

Escolio

A este odio hacia la cosa amada, unido a la envidia, se le llama *celos*, los cuales no son por tanto otra cosa que la fluctuación del ánimo surgida del amor y a la vez del odio, y acompañada de la idea de otro al que se envidia. Además, este odio hacia la cosa amada será mayor en proporción a la alegría con que el celoso solía ser afectado por el amor recíproco de la cosa amada, y en proporción también al afecto con que era afectado hacia aquel que él se imagina que la cosa amada liga a ella. Porque, si lo odiaba, odiará por eso mismo (*por 3/24*) a la cosa amada, ya que imagina que ella afecta de alegría lo que él odia; y porque, además (*por 3/15c*), se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel que él odia. Y esta razón suele tener lugar en el amor hacia la hembra, puesto que quien imagina que la mujer que él ama, se prostituye a otro, no sólo se entristecerá, porque su apetito es reprimido; sino que, además, siente aversión a ella, porque se ve forzado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones de otro; a lo cual se añade, finalmente, que el celoso no es acogido por la cosa amada con el mismo semblante que solía mostrarle, por lo que también se entristece el amante, como ahora mostraré.

PROPOSICIÓN 36

Quien recuerda una cosa de la que gozó una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que cuando gozó de ella por primera vez.

Demostración: Todo lo que el hombre ha visto junto con la cosa
124 que le deleitó, será (*por 3/15*) causa por accidente de alegría. | Y, por tanto (*por 3/28*), deseará poseer todo eso junto con la cosa que le deleitó, o sea, que deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias que cuando gozó de ella por primera vez.

Corolario

Así, pues, si el amante descubre que falta una de esas circunstancias, se entristecerá.

Demostración: Pues, en cuanto que descubre que falta alguna circunstancia, imagina algo que excluye la existencia de esa cosa. Y, como por amor está deseoso de esa cosa, o sea, de esa circunstancia

(*por la prop. precedente*), luego (*por 3/19*), en cuanto que imagina que ella falta, se entristecerá.

Escolio

Esta tristeza, en cuanto que se refiere a la ausencia de aquello que amamos, se llama *añoranza**.

PROPOSICIÓN 37

El deseo que surge de la tristeza o de la alegría, del odio o del amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto.

Demostración: La tristeza disminuye o reprime (*por 3/11e*) la potencia de actuar del hombre, esto es (*por 3/7*), disminuye o reprime el conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser, y por tanto (*por 3/5*), es contraria a este conato; y todo lo que busca un hombre afectado de tristeza, es alejar la tristeza. Ahora bien (*por la definición de tristeza*), cuanto mayor es la tristeza, mayor es la parte de la potencia de actuar del hombre, a la que necesariamente se opone. Luego, cuanto mayor es la tristeza, mayor será la potencia de actuar, con la que el hombre se esforzará en alejar la tristeza, esto es (*por 3/9e*), con mayor deseo o apetito se esforzará en alejar la tristeza. Por otra parte, como la alegría (*por el mismo 3/11e*) aumenta o favorece la potencia de actuar del hombre, se demuestra fácilmente, siguiendo el mismo método, que el hombre afectado de alegría no desea sino conservarla, y con un deseo tanto mayor | cuanto mayor sea la alegría. Finalmente, como el odio y el 125
amor son los mismos afectos de la tristeza o de la alegría, se sigue, de la misma manera, que el conato, el apetito o el deseo, que surge del odio o del amor, será mayor en proporción al odio y al amor.

PROPOSICIÓN 38

Si alguien ha comenzado a odiar a la cosa amada, de suerte que el amor sea totalmente anulado, ante motivos iguales, sentirá mayor odio hacia ella que si nunca la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor había sido antes el amor.

Demostración: Pues, si alguien comienza a odiar la cosa que ama, se reprimen más apetitos suyos que si no la hubiera amado. Porque el amor es una alegría (*por 3/13e*) que el hombre se esfuerza, cuanto puede (*por 3/28*), en conservar, y ello (*por el mismo 3/28e*) contemplando, en cuanto puede, la cosa amada como presente y (*por 3/21*) afectándola, cuanto puede, de alegría. Y este esfuerzo (*por la prop. precedente*) es tanto mayor cuanto mayor es el amor, así como el esfuerzo por conseguir que la cosa amada lo ame a su vez (*ver 3/33*). Ahora bien, estos esfuerzos son reprimidos por el odio

hacia la cosa amada (*por 3/13c* y *3/23*). Luego, por este mismo motivo, el amante (*por 3/11e*) será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor había sido el amor; es decir, que aparte de la tristeza que fue causa del odio, surge otra de que ha amado la cosa. Y, en consecuencia, contemplará la cosa amada con mayor afecto de tristeza, esto es (*por 3/13e*), sentirá mayor odio hacia ella que si no la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor había sido el amor.

PROPOSICIÓN 39

Quien tiene odio a alguien, se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ahí le surja un mal mayor; y, al revés, quien ama a alguien, por la misma ley se esforzará en hacerle bien. |

126 *Demostración*: Tener odio a alguien es (*por 3/13e*) imaginar a alguien como causa de tristeza; y, por tanto (*por 3/28*), quien tiene odio a alguien, se esforzará por alejarle o destruirle. Mas, si teme que de ahí le provenga algo más triste o (lo que es lo mismo) un mal mayor, y cree que puede evitarlo no infiriendo, a quien odia, el mal que meditaba, deseará abstenerse de inferir el mal (*por la misma 3/28*), y ello (*por 3/37*) con un esfuerzo mayor que aquel con que se sentía inclinado a inferir el mal, el cual, por tanto, prevalecerá, como queríamos. La demostración de la segunda parte procede de la misma manera. Luego, quien tiene odio a alguien, etcétera.

Escolio

[*a*] Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, cuanto conduce a ella, y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza, y principalmente aquel que frustra un anhelo. Más arriba (*en 3/9e*), en efecto, hemos mostrado que no deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al revés, lo llamamos bueno porque lo deseamos; y, por tanto, llamamos mal a lo que rechazamos. De ahí que cada uno juzga o estima, según su afecto, qué es bueno, qué malo, qué mejor, qué peor y qué, en fin, lo mejor y qué lo peor. Y así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor, y su escasez lo peor; el ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria y, al revés, nada le aterra tanto como la vergüenza; y, en fin, nada es más grato para el envidioso que la desdicha de otro, y nada más molesto que la felicidad ajena. Y así, cada uno juzga, según su afecto, que una cosa es buena o mala, útil o inútil [.]

[*b*] Por lo demás, este afecto por el que el hombre se dispone de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere, se llama *temor*, el cual no es, por tanto, sino el miedo, en cuanto que

el hombre es dispuesto por él a evitar un mal, que considera futuro, con otro menor (*ver 3/28*). Pero, si el mal que teme es la vergüenza, entonces el temor se llama *pudor*. Finalmente, si el deseo de evitar un mal futuro es reprimido | por el temor de otro mal, de suerte que 127
no sabe qué preferir, entonces el miedo se llama *consternación*, sobre todo si los dos males que teme, son de los mayores.

PROPOSICIÓN 40

Quien imagina que es odiado por alguien, y no cree haberle dado motivo alguno de odio, le odiará a su vez.

Demostración: Quien imagina a alguien afectado de odio, será por eso mismo afectado de odio (*por 3/27*), esto es (*por 3/13e*), de tristeza, acompañada de la idea de una causa exterior. Ahora bien, él mismo (por hipótesis) no imagina ninguná causa de esa tristeza, aparte de aquel que le odia. Luego, por el hecho de imaginar que es odiado por alguien, será afectado de tristeza, acompañada de la idea de aquel que le odia, es decir (*por el mismo 3/13e*), le odiará.

Escolio [1]

Y, si imagina que él le ha dado causa justa del odio, entonces (*por 3/30* y *3/30e*) será afectado de vergüenza. Pero esto (*por 3/25*) rara vez sucede. Por otra parte, esta reciprocidad del odio también puede surgir de que al odio sigue el esfuerzo por inferir un mal a quien se odia (*por 3/39*). Quien imagina, pues, que es odiado por alguien, lo imaginará como causa de algún mal o tristeza. Y, por tanto, será afectado de tristeza o de miedo, acompañados de la idea de aquel que le odia, como su causa, esto es, será a su vez afectado de odio, como antes se ha dicho.

Corolario 1

Quien imagina al que ama afectado de odio hacia él, será arrastrado a la vez por el amor y por el odio. Pues, en cuanto que imagina que es odiado por él, es determinado (*por la prop. precedente*) a odiarle a su vez; sin embargo (por hipótesis), lo ama también. Luego, será arrastrado a la vez por el amor y por el odio. |

Corolario 2 128

Si uno imagina que por odio le ha sido inferido algún mal por parte de alguien, hacia el cual no habia sentido antes afecto alguno, se esforzará al momento por devolverle el mismo mal.

Demostración: Quien imagina que alguien está afectado de odio hacia él, le odiará (*por la prop. precedente*) a su vez, y (*por 3/26*) se

esforzará en idear todo cuanto pueda afectarle de tristeza y procurará (*por 3/39*) inferírselo.

Ahora bien (por hipótesis), lo primero que imagina es el mal a él inferido. Luego se esforzará al momento en inferírselo.

Escolio [2]

El esfuerzo por inferir un mal a quien odiamos, se llama *ira*; el esfuerzo, en cambio, por devolver el mal a nosotros inferido se llama *venganza*.

PROPOSICIÓN 41

Si alguien imagina que es amado por alguno y no cree haberle dado ningún motivo para ello (lo cual puede suceder, según 3/15c y 3/16), *le amará a su vez.*

Demostración: Esta proposición se demuestra por la misma vía que la anterior. Véase también su escolio.

Escolio [1]

Y si creyera haberle dado justo motivo de amor, se gloriaría (*por 3/30* y *3/30e*), lo cual (*por 3/25*) es sin duda más frecuente; lo contrario hemos dicho que sucede, cuando alguien imagina que es odiado por otro (*ver el esc. de la prop. precedente*). Por otra parte, este amor recíproco y, en consecuencia (*por 3/39*), este esfuerzo por hacer el bien a quien nos ama y se esfuerza (*por la misma 3/39*) en hacernos el bien, se llama *agradecimiento* o *gratitud*. Es, pues, evidente que los hombres están mucho más prestos a la venganza que a devolver un beneficio. |

129 *Corolario*

Quien imagina ser amado por aquel a quien odia, será arrastrado a la vez por el odio y por el amor. Lo cual se demuestra por la misma vía que el primer corolario de la proposición precedente.

Escolio [2]

Y, si prevaleciera el odio, se esforzará en inferir un mal a aquel por quien es amado, y este afecto se llama *crueldad*, principalmente si se cree que quien ama no ha dado ningún motivo común de odio.

PROPOSICIÓN 42

Quien, movido por amor o esperanza de gloria, ha hecho un beneficio a alguien, se entristecerá si ve que el beneficio es aceptado con ánimo ingrato.

Demostración: Quien ama una cosa semejante a él, se esfuerza cuanto puede por conseguir ser amado a su vez por ella (*por 3/33*).

Así, pues, aquel que por amor hizo un beneficio a otro, lo hace con el anhelo que tiene de ser amado a su vez por él, es decir (*por 3/34*), con la esperanza de gloria o (*por 3/30e*) de alegría. Y por tanto (*por 3/12*), se esforzará cuanto puede en imaginar, o sea, en contemplar como actualmente existente esa causa de gloria. Es así (por hipótesis) que imagina otra cosa que excluye la existencia de esa causa. Luego (*por 3/19*), por es mismo se entristecerá.

PROPOSICIÓN 43

El odio aumenta con el odio recíproco y puede, en cambio, ser destruido con el amor.

Demostración: Si uno imagina que aquel al que odia, está afectado a su vez de odio contra él, eso mismo (*por 3/40*) hace surgir un nuevo odio, mientras aún dura (por hipótesis) el primero. Si imagina, en cambio, que el mismo está afectado de amor hacia él, en tanto en cuanto imagina esto (*por 3/30*), se contempla a sí mismo con alegría y | (*por 3/29*) se esforzará por complacerle, es decir (*por 3/* 130
41), que en esa misma medida se esfuerza por no odiarle a su vez ni afectarle de tristeza. Y este esfuerzo (*por 3/37*) será mayor o menor en proporción al afecto del que surge. Y, por lo mismo, si fuere mayor que aquel que nace del odio y con el que se esfuerza por afectar de tristeza a la cosa que odia (*por 3/26*), prevalecerá sobre él y eliminará del ánimo el odio.

PROPOSICIÓN 44

El odio que es vencido totalmente con el amor, se transforma en amor; y por tanto, el amor es mayor que si el odio no le hubiera precedido.

Demostración: Procede de la misma manera que *3/38*. Pues quien comienza a amar la cosa que odia, o sea, a la que solía contemplar con tristeza, se alegra por el mismo hecho de amar. Y a esta alegría incluida en el amor (*ver su definición en 3/13e*) se añade además aquella que procede de que el conato por alejar la tristeza incluida[17] en el odio (*como hemos mostrado en 3/37*) es totalmente

17. OP, 130/16-17 «conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit». Bae cree que la cita aducida (3/37d) exige leer «quem» («conatus»). NS no decide, porque en holandés «conato» y «tristeza» son ambos femeninos. El paralelismo con las líneas precedentes (OP, 130/15: «laetitiae, quam amor involvit») aconseja leer «quam»; además, la cita no exige leer «quem», ya que el conato contra el odio está incluido en el amor y en el odio (3/37d = OP, 125/3-4: «conatus - sive cupiditas, quae prae odio vel amore oritur»), pero radica en la alegría y en la tristeza (3/37d = OP, 124/23-24: «quidquid homo tristitiâ affectus conatur, est tristitiam amovere»; ver 3/13). Por eso, mantenemos el texto original: «quam».

favorecido por ir acompañado, como causa, de la idea de aquel al que odió.

Escolio

Aunque esto sea así, nadie se esforzará en odiar una cosa o afectarla de tristeza para gozar de esa mayor alegría; esto es, nadie deseará infligirse un daño con la esperanza de recuperarse de él, ni enfermar con la esperanza de convalecer. Pues cada uno se esforzará siempre por conservar su ser y alejar cuanto puede la tristeza. Por el contrario, si pudiera concebirse que un hombre pudiera desear odiar a alguien, a fin de sentir después mayor amor hacia él, entonces siempre anhelaría odiarlo; ya que cuanto mayor fuere el odio, mayor será el amor, y por tanto siempre deseará que el odio aumente más y más. Y por eso mismo un hombre se esforzará más y más por ponerse enfermo, a fin de disfrutar después de una mayor alegría por la salud que ha de recobrar; y por consiguiente se esforzará siempre por enfermar, lo cual (*por 3/6*) es absurdo. |

131 PROPOSICIÓN 45

Si alguien, que ama una cosa semejante a él, imagina que un semejante suyo está afectado de odio hacia ella, lo odiará.

Demostración: Pues la cosa amada odia, a su vez, al que la odia (*por 3/40*). Y por tanto, el amante que imagina que alguien odia a la cosa amada, imagina por eso mismo que la cosa amada está afectada de odio, esto es (*por 3/13e*), de tristeza. Y por consiguiente (*por 3/21*) se entristece, y ello porque la tristeza va acompañada, como causa, de la idea de aquel que odia a la cosa amada, es decir (*por 3/13e*), que lo odiará.

PROPOSICIÓN 46

Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con un afecto de alegría o de tristeza acompañado, como causa, de su idea, bajo el nombre universal de clase o de nación, no sólo le amará u odiará a él, sino también a todos los de la misma clase o nación.

Demostración: La demostración de esto está clara por *3/16*.

PROPOSICIÓN 47

La alegría que surge porque imaginamos que la cosa que odiamos, es destruida o afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo.

Demostración: Resulta evidente por *3/27*. Pues, en la medida en

que imaginamos que una cosa semejante a nosotros es afectada de tristeza, nos entristecemos.

Escolio

Esta proposición también se puede demostrar por *2/17c.* Pues cuantas veces recordamos la cosa, aunque | no exista en acto, la 132
contemplamos como presente, y el cuerpo es afectado de la misma manera. De ahí que, en la medida en que la memoria de la cosa está viva, el hombre es determinado a contemplarla con tristeza, determinación que, mientras permanece todavía la imagen de la cosa, es reprimida sin duda por la memoria de las cosas que excluyen su existencia, pero no suprimida. Por eso, el hombre sólo se alegra en la medida en que esa determinación es reprimida. De donde resulta que esta alegría, que nace del mal de la cosa que odiamos, se repite tantas veces cuantas recordamos dicha cosa. Pues, como hemos dicho, cuando la imagen de esa cosa se reaviva, como implica la existencia de la misma cosa, determina al hombre a contemplar la cosa con la misma tristeza con que solía contemplarla cuando existía. Pero, como a la imagen de esa cosa ha unido otras que excluyen su existencia, dicha determinación a la tristeza es inmediatamente reprimida, y el hombre se alegra de nuevo; y esto tantas cuantas veces se produce esta repetición. Y esta misma es la causa de por qué los hombres se alegran siempre que recuerdan algún mal pasado, y por qué se complacen en narrar los peligros de los que se han librado. Ya que, cuando imaginan algún peligro, lo contemplan como todavía futuro y son determinados a temerlo, determinación que es de nuevo reprimida por la idea de libertad que han unido a la idea de ese peligro, cuando se libraron de él, y que les devuelve la seguridad, por lo cual se alegran de nuevo.

PROPOSICIÓN 48

El amor y el odio, por ejemplo hacia Pedro, se destruyen, si la tristeza que éste implica y la alegría que implica aquél se unen a la idea de otra causa; y uno y otro disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no ha sido él solo la causa de uno u otro.

Demostración: Está claro por la sola definición de amor y de odio, que se puede ver en *3/13e.* Pues la alegría se denomina amor y la tristeza odio a Pedro por la sola razón de que se considera que Pedro es la causa de este o de aquel afecto. Suprimido, pues, total o parcialmente | ese motivo, disminuye también total o parcialmente 133
el afecto hacia Pedro.

PROPOSICIÓN 49

El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre, deben ser ambos mayores, aun siendo igual la causa, que hacia una cosa necesaria.

Demostración: La cosa que imaginamos ser libre debe (*por 1/d7*) ser percibida por sí misma sin otras. Por tanto, si imaginamos que ella es causa de alegría o de tristeza, por eso mismo (*por 3/13e*) la amaremos u odiaremos, y ello (*por la prop. precedente*) con el sumo amor u odio que puede nacer del afecto dado. En cambio, si imaginamos como necesaria la cosa que es causa del mismo afecto, entonces (*por la misma 1/d7*) imaginaremos que es causa de dicho afecto, no ella sola, sino con otras, y por tanto (*por la prop. precedente*) el amor y el odio hacia ella serán menores.

Escolio

De aquí se sigue que los hombres, por considerarse libres, sienten entre ellos un amor o un odio mayor que las otras cosas. A lo cual se añade la imitación de los afectos, sobre la cual *véanse 3/27, 3/34, 3/40 y 3/43.*

PROPOSICIÓN 50

Una cosa cualquiera puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo.

Demostración: Esta proposición se demuestra por la misma vía que *3/15*, y véasela junto con *3/18e*[18].

Escolio

Las cosas que, por accidente, son causas de esperanza o de miedo, se llaman buenos o malos *presagios*. Además, en la medida en que estos mismos presagios son causa de esperanza o de miedo, son también (por la definición de esperanza y de miedo, que se ve en *3/18e2*)
134 causa de alegría o de tristeza; y | en consecuencia (*por 3/15c*) los amamos u odiamos en esa misma medida, y (*por 3/28*) nos esforzamos por emplearlos como medios para lo que esperamos o por re-

18. OP, 133/26 (VI) «cum schol.»; NS «cum scholio». Como 3/18 tiene dos escolios, aunque el más apropiado no es el segundo (Leopold, Meijer, Bac, Gb = texto, Pe, Cu), sino el primero, porque da la razón del segundo mediante la asociación de imágenes o ideas (Gb, 374 = crítica textual), preferimos dejar la cita de OP; pero haciendo notar que, siendo una abreviatura, es ambigua (Cai, Gi, Mi, Kl) y no un plural. En todo caso, Gb fue aquí bien poco afortunado: justificó leer «schl. 1» (374/2-8), propuso leer «scholiis» (377/8-9) y escribió, de forma poco correcta, «cum schol. 2» (177/26), en vez de «cum duobus scholiis» (Ak, 81-82).

chazarlos como obstáculos o causas de miedo. Por otra parte, de *3/25* se sigue que nosotros estamos por naturaleza constituidos de tal suerte que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente, en cambio, las que tememos, y que las valoramos más o menos de lo justo. Y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres. No creo, por lo demás, que merezca la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, ya que de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar); y porque, además, en la medida en que esperamos o tememos algo, lo amamos u odiamos. Y, por tanto, todo lo que hemos dicho del amor y del odio, podrá cada uno aplicarlo fácilmente a la esperanza y al miedo.

PROPOSICIÓN 51

Hombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos.*

Demostración: El cuerpo humano (*por 2/13e*) es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores. Por tanto, dos hombres pueden ser afectados de diversa manera al mismo tiempo, y por lo mismo (*por el axioma 1, después del lema 3, que sigue a 2/13*) pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto. Por otra parte (*por el mismo postulado*), el cuerpo humano puede ser afectado en un momento de una manera y en otro de otra, y en consecuencia (*por el mismo axioma*), ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos.

Escolio

[*a*] Vemos, pues, que puede acontecer que lo que uno ama, el otro lo odie; y que lo que uno teme, el otro no lo tema, y que uno y el mismo hombre ame ahora lo que antes odió y se atreva ahora a lo que antes temió, etc. Además, como cada uno juzga según su afecto | qué es bueno, qué malo, qué mejor y qué peor (*ver 3/39e*), 135
se sigue que los hombres pueden variar[a] tanto en juicio como en afecto; y de aquí resulta que, cuando los comparamos a unos con otros, sólo los distinguimos por la diferencia de los afectos, y llamamos a unos intrépidos, a otros tímidos y a otros, en fin, con otro nombre. Por ejemplo, yo llamaré *intrépido* al que desprecia el mal

(a) Que esto puede suceder, aunque el alma humana sea una parte del entendimiento divino, lo hemos mostrado en 2/17e.

que yo suelo temer; y si atiendo, además, a que su deseo de hacer el mal a quien odia y de hacer el bien a quien ama, no es reprimido por el temor del mal por el que yo suelo ser cohibido, lo llamaré *audaz*. Por otra parte, me parecerá *tímido* aquel que teme el mal que yo suelo despreciar; y, si atiendo además a que su deseo es reprimido por el temor al mal que no puede cohibirme a mí, diré que ése es *pusilánime*; y así juzgará cada cual [.]

[*b*] Finalmente, por esta inconstancia de la naturaleza y juicio del hombre[19], así como porque el hombre suele juzgar de las cosas por su solo afecto y porque las cosas que cree hacer en orden a la alegría o la tristeza y que, por tanto (*por 3/28*), se esfuerza en favorecer o impedir que se hagan, no son muchas veces más que imaginarias —por silenciar otras que hemos mostrado *en la 2.ª parte* sobre la incertidumbre de las cosas—, concebimos fácilmente que el hombre esté con frecuencia predispuesto tanto a entristecerse como a alegrarse, o sea, a ser afectado tanto de alegría como de tristeza, acompañadas de la idea de sí mismo como causa. Y así entendemos fácilmente qué es el arrepentimiento y qué el contento de sí. A saber, el *arrepentimiento* es la tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa, y el *contento de sí* es la alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa; y estos afectos son muy vehementes, porque los hombres se creen que son libres (*ver 3/49*).

PROPOSICIÓN 52

Un objeto que hemos visto anteriormente junto con otros, o que imaginamos que no tiene nada que no sea común a otros muchos, no lo contemplaremos durante tanto tiempo como a aquel que imaginamos que tiene algo singular. |

136 *Demostración*: Tan pronto imaginamos un objeto que hemos visto junto con otros, nos acordamos al instante también de otros (*por 2/18* y *2/18e*); y así, de la contemplación del uno pasamos al instante a la contemplación del otro. Y esta misma es la condición de un objeto que imaginamos que no tiene nada que no sea común a muchos, ya que con eso mismo suponemos que no contemplamos en

19. OP, 135/14-15 «ex hâc hominis naturâ, et judicii inconstantiâ»; NS «ex hâc humanae naturae et humani judicii inconstantiâ». Ak, 68 (el primero que señaló la variante) prefiere NS y aduce en su apoyo 3/50e (OP, 135/30-31), que alude a la causa de afectos contrarios. Aceptamos su lectura y explicación. Aunque también cabría apoyarse en 3/51e[*a*] (OP, 135/2-3: «affectu variare posse»), con la nota correspondiente (OP, 135/33-34), pero entendiendo que ésta remite a «2/17e» (OP y NS, Cu, Gi, Kl) y no a «2/13e» (Vl, Bae, Gb, Cai, Pe), y menos todavía a «2/11c» (Vl lo sugiere y Lantzenberg lo admite) o «2/1c» (Ap, Mi), que quizá sea una errata.

él nada que no hayamos visto antes junto con otros. Cuando suponemos, en cambio, que en un objeto imaginamos algo singular, que nunca hemos visto antes, no decimos sino que el alma, mientras contempla ese objeto, no tiene en ella ningún otro a cuya contemplación pueda pasar de la contemplación del primero; y por tanto, está determinada a contemplar sólo éste. Luego un objeto, etcétera.

Escolio

[*a*] Esta afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto que se halla sola en el alma, se llama *admiración*; la cual, si es suscitada por un objeto que tememos, se denomina *consternación*, ya que la admiración de un mal mantiene al hombre tan suspenso en su sola contemplación que es incapaz de pensar en otras cosas con las que podría evitar ese mal. Pero, si aquello que admiramos, es la prudencia de un hombre, su industria o algo similar, porque salta a la vista que ese hombre es muy superior a nosotros, entonces la admiración se llama *veneración*; en cambio, se llama *horror*, si admiramos la ira, la envidia, etc., del hombre. Además, si admiramos la prudencia, la industria, etc., de un hombre al que amamos, el amor será por eso mismo (*por 3/12*) mayor, y a este amor unido a la admiración o a la veneración le llamamos *devoción*. Y de esta manera también podemos concebir el odio, la esperanza, la seguridad y otros afectos unidos a la admiración, y podremos por tanto deducir más afectos que los que suelen designarse con los vocablos usuales. Por donde se ve que los nombres de los afectos han sido inventados a partir de su uso vulgar más bien que de su conocimiento preciso.

[*b*] A la admiración se opone el *desprecio*, cuya causa más frecuente es, sin embargo, ésta: por el hecho de que vemos que alguien admira, | ama, teme, etc., alguna cosa, o porque una cosa nos parece 137
a primera vista semejante a otras que admiramos, amamos, tememos, etc., somos determinados (*por 3/15, 3/15c* y *3/27*) a admirar, amar, temer, etc., esa cosa. En cambio, si por la presencia o una más atenta contemplación de la cosa misma nos vemos forzados a negar de ella todo lo que puede ser causa de admiración, amor, miedo, etc., entonces el alma queda determinada por la misma presencia de la cosa a pensar en lo que no hay en el objeto más bien que en lo que hay, siendo así que por la presencia del objeto suele, por el contrario, pensar principalmente en lo que hay en el objeto. Además, así como la devoción surge de la admiración a la cosa que amamos, la *irrisión* nace del desprecio por la cosa que odiamos o tememos; y el *desdén* surge del desprecio por la necedad, como la veneración, de

la admiración ante la prudencia. Podemos, finalmente, concebir el amor, la esperanza, la gloria y otros afectos unidos al desprecio, y deducir de ahí todavía otros afectos, que tampoco solemos distinguir de los demás con un vocablo particular.

PROPOSICIÓN 53

Cuando el alma se contempla a sí misma y su potencia de actuar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma y su potencia de actuar.

Demostración: El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas (*por 2/19* y *2/23*). Cuando sucede, pues, que el alma puede contemplarse a sí misma, se supone con ello que pasa a una mayor perfección, esto es (*por 3/11e*), que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma y su potencia de actuar.

Corolario

Esta alegría se fomenta tanto más cuanto más imagina el hombre que es alabado por otros. Ya que, cuanto más se imagina que es alabado por otros, mayor es la alegría con que imagina que otros son
138 afectados por él, y | acompañada de la idea de él mismo (*por 3/29*). Y por tanto (*por 3/27*), él mismo es afectado de una alegría mayor, acompañada de la idea de sí mismo.

PROPOSICIÓN 54

El alma sólo se esfuerza en imaginar aquellas cosas que ponen su potencia de actuar.

Demostración: El conato o potencia del alma es la esencia misma del alma (*por 3/7*). Ahora bien, la esencia del alma (como es evidente por sí mismo) sólo afirma lo que es y puede el alma, y no lo que no es ni puede. Luego sólo se esfuerza en imaginar lo que afirma o pone su potencia de actuar.

PROPOSICIÓN 55

Por el solo hecho de que el alma imagina su impotencia, se entristece.

Demostración: La esencia del alma sólo imagina lo que es y puede el alma, es decir, pertenece a la naturaleza del alma imaginar únicamente las cosas que ponen su potencia de actuar (*por la prop. precedente*). Así, pues, cuando decimos que el alma, mientras se contempla a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, mientras se esfuerza por imaginar algo que pone su potencia de

actuar, este conato suyo es reprimido, o sea (*por 3/11e*), que ella se entristèce.

Corolario [1]

Esta tristeza es fomentada sin cesar, si el alma imagina que es vituperada por otros, lo cual se demuestra de la misma manera que *3/53c.*

Escolio [1]

Esta tristeza, acompañada de la idea de nuestra debilidad, se llama *humildad;* la alegría, en cambio, que nace de nuestra contemplación, | se llama *amor propio* o *contento de sí.* Y como ésta se 139
repite tantas cuantas veces el hombre contempla sus virtudes o su potencia de actuar, de aquí se sigue también que todo el mundo ansía narrar sus hazañas y alardear de las fuerzas, tanto de su cuerpo como de su ánimo, y que por este motivo los hombres son molestos unos a otros. De donde se sigue, de nuevo, que los hombres son por naturaleza envidiosos (*ver 3/24e* y *3/32e*), es decir, que gozan con la debilidad de sus iguales y, al revés, se entristecen con su virtud. Pues siempre que uno imagina las propias acciones, es afectado (*por 3/53*) de alegría, y tanto mayor cuanta más perfección imagina que expresan sus acciones y más distintamente las imagina, esto es (*por lo dicho en 2/40e1*), cuanto más puede distinguirlas de las demás y contemplarlas como cosas singulares. De ahí que cada uno gozará al máximo con su propia contemplación, cuando contempla en sí algo que niega de los demás. En cambio, si lo que afirma de sí mismo, lo refiere a la idea universal de hombre o de animal, no gozará tanto; y, por el contrario, se entristecerá, si imagina que sus acciones, comparadas a las de los demás, son más débiles; y se esforzará por alejar esta tristeza (*por 3/28*), ya sea interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, ya sea adornando cuanto pueda las suyas. Está claro, pues, que los hombres son proclives al odio y a la envidia por naturaleza, a la cual se añade la misma educación, ya que los padres suelen incitar a sus hijos a la virtud con el único estímulo del honor y de la envidia. Quizá quede, sin embargo, el escrúpulo de que no es raro que admiremos las virtudes de los hombres y que los veneremos. A fin de desecharlo, añadiré, pues, el corolario siguiente.

Corolario [2]

Nadie envidia a alguien la virtud, a menos que sea su igual.

Demostración: La envidia es el mismo odio (*ver 3/24e*), o sea (*por 3/13e*), una tristeza, esto es (*por 3/11e*), una afección con la que

es reprimida la potencia de actuar o conato del hombre. Ahora bien (*por 3/9e*), el hombre no se esfuerza ni desea hacer sino aquello que
140 puede seguirse de su naturaleza dada. Luego el hombre no | desea predicar de sí mismo ninguna potencia de actuar o (lo que es lo mismo) ninguna virtud que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya. Y por tanto, su deseo no puede ser reprimido, esto es (*por 3/11e*), él no puede entristecerse porque contemple alguna virtud en alguien desemejante a él y, en consecuencia, tampoco podrá envidiarle; sí, en cambio, a su igual, que se supone ser de su misma naturaleza.

Escolio [2]

Por consiguiente, cuando antes (*en 3/52e*) hemos dicho que veneramos a un hombre porque admiramos su prudencia, fortaleza, etc., eso sucede (como está claro por la misma proposición) porque imaginamos estas virtudes como algo que está en él de manera singular y no como comunes a nuestra naturaleza. Por tanto, no las envidiaremos a ese hombre más que a los árboles su altura y a los leones su fortaleza, etcétera.

PROPOSICIÓN 56

Se dan tantas especies de alegría, tristeza y deseo y, por tanto, de cada afecto que de éstos se compone, tales como la fluctuación del ánimo, o que de éstos se deriva, como el amor, el odio, la esperanza, el miedo, etc., como especies de objetos existen por los que somos afectados.

Demostración: [*a*] La alegría y la tristeza y, en consecuencia, los afectos que de éstas se componen o de éstas se derivan, son pasiones (*por 3/11e*). Ahora bien, nosotros (*por 3/1*) padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas; y, en cuanto que las tenemos (*por 3/3*), sólo padecemos; esto es (*ver 2/40e*), sólo padecemos necesariamente en la medida en que imaginamos, o sea (*ver 3/17* y *3/17e*), en cuanto que somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza del cuerpo exterior. De ahí que la naturaleza de cada pasión debe ser necesariamente explicada de manera que en ella se exprese la naturaleza del objeto por el que somos afectados [.]

[*b*] Y así, la alegría que surge de un objeto, por ejemplo A, impli-
141 ca la naturaleza del mismo | objeto A; y la alegría que surge del objeto B, implica la naturaleza del mismo objeto B; y, por tanto, estos dos afectos de alegría son diferentes por naturaleza, porque surgen de causas de diferente naturaleza. Y así también el afecto de

tristeza, que surge de un objeto, es diferente por naturaleza de la tristeza que surge de otra causa. Y esto hay que entenderlo también del amor, el odio, la esperanza, el miedo, la fluctuación del ánimo, etc. Y, por tanto, se dan necesariamente tantas especies de alegría, tristeza, amor, odio, etc., como hay especies de objetos por los que somos afectados [.]

[*c*] Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo por cualquier constitución suya dada (*ver 3/9e*). Luego, tal como cada uno es afectado por las causas externas con esta o aquella especie de alegría, tristeza, amor, odio, etc.; esto es, tal como su naturaleza está constituida de uno u otro modo, también es necesario que su deseo sea uno u otro, y que la naturaleza de un deseo difiera de la del otro tanto cuanto difieren entre sí los afectos de los que surge cada uno de esos deseos. Hay, pues, tantas especies de deseo como de alegría, tristeza, amor, etc.; y, en consecuencia (por lo ya mostrado), como especies de objetos por los que somos afectados.

Escolio

[*a*] Entre las especies de afectos, que (*por la prop. precedente*) deben ser muy numerosas, las más célebres son la gula, la ebriedad, la lujuria, la avaricia y la ambición, las cuales no son sino nociones del amor y del deseo que explican la naturaleza de cada uno de estos afectos por los objetos a los que se refieren. En efecto, por gula, ebriedad, lujuria, avaricia y ambición no entendemos otra cosa que el amor o el deseo inmoderado de comida, bebida, cópula, riquezas y gloria. Por otra parte, estos afectos, en cuanto que sólo los distinguimos de otros por el objeto al que se refieren, no tienen contrarios. Ya que la templanza, que solemos oponer a la gula, y la sobriedad a la ebriedad, y finalmente la castidad a la lujuria, no son afectos o pasiones, sino que indican la potencia del ánimo que modera estos afectos [.]

[*b*] Por lo demás, aquí no puedo explicar las demás especies de afectos (pues son tantas como las especies de objetos), ni, aunque pudiera, es necesario. Porque, para lo que aquí nos proponemos, a saber, | para determinar las fuerzas de los afectos y el poder del 142
alma sobre ellos, nos basta tener una definición general de cada afecto. Nos basta, digo, entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, para que podamos determinar de qué clase y alcance es la potencia del alma en orden a moderar y reprimir los afectos. Aunque exista, pues, gran diferencia entre este y aquel afecto de amor, odio o deseo —por ejemplo, entre el amor a los hijos y

el amor a la esposa—, a nosotros, sin embargo, no nos es necesario conocer estas diferencias ni investigar más a fondo la naturaleza y el origen de los afectos.

PROPOSICIÓN 57

Cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro individuo como la esencia del uno difiere de la esencia del otro.

Demostración: Esta proposición está clara por el *ax. 1, que sigue al lema 3 de 2/13e.* La demostraremos, no obstante, por las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se refieren al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (*ver su def. en 3/9e*). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro. Además, la alegría y la tristeza son pasiones con las que se aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia o conato de cada uno por perseverar en su ser (*por 3/11* y *3/11e*). Ahora bien, por conato de perseverar en su ser, en cuanto que se refiere al alma y al cuerpo a la vez, entendemos el apetito y el deseo (*ver 3/9e*). Luego, la alegría y la tristeza son el mismo deseo o apetito, en cuanto que es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir (*por el mismo 3/9e*), son la misma naturaleza de cada uno. Y, por tanto, la alegría o la tristeza de cada uno discrepa también de la
143 alegría o la | tristeza de otro tanto cuanto la naturaleza o esencia del uno difiere de la esencia del otro; y por consiguiente, cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro, etcétera.

Escolio

[*a*] De aquí se sigue que los afectos de los animales, llamados irracionales (pues, después de haber conocido el origen del alma, no podemos en absoluto dudar que los brutos sienten), difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Sin duda que el caballo y el hombre son arrastrados por el deseo sexual de procrear; pero aquél por un deseo equino y éste, en cambio, por un deseo humano. Y así también los deseos sexuales y los apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintos los unos de los otros. Así, pues, aunque cada individuo viva contento con la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida con la que cada uno está contento, y ese gozo no son otra cosa que la idea o el alma del mismo individuo; y, por tanto, el gozo del uno discrepa tanto por naturaleza del gozo del otro cuanto la esencia del

uno difiere de la del otro. Finalmente, de la proposición precedente se sigue que no hay tampoco pequeña distancia entre el gozo por el que el ebrio, por ejemplo, es guiado y el gozo que también guía al filósofo, lo cual he querido advertir aquí de paso [.]

[*b*] Lo anterior trataba de los afectos que se refieren al hombre en cuanto que padece; me resta añadir algo sobre los que se refieren al mismo en cuanto que actúa.

PROPOSICIÓN 58

Además de la alegría y del deseo que son pasiones, se dan otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto que actuamos.

Demostración: Cuando el alma se concibe a sí misma y su potencia de actuar, se alegra (*por 3/53*). Pero el alma se contempla necesariamente a sí misma, cuando concibe una idea verdadera o adecuada (*por 2/43*). Ahora bien, el alma concibe algunas ideas adecuadas (*por 2/40e2*). Luego, también se alegra | en cuanto que concibe 144
ideas adecuadas, esto es (*por 3/1*), en cuanto que actúa. Por otra parte, el alma se esfuerza en perseverar en su ser, tanto en cuanto que tiene ideas claras y distintas, como en cuanto que tiene ideas confusas (*por 3/9e*). Ahora bien, por esfuerzo entendemos el deseo (*por el mismo 3/9e*). Luego el deseo se refiere a nosotros también en cuanto que entendemos, o sea (*por 3/1*), en cuanto que actuamos.

PROPOSICIÓN 59

Entre todos los afectos que se refieren al alma, en cuanto que actúa, no hay más que los que se refieren a la alegría y al deseo.

Demostración: Todos los afectos se refieren al deseo, la alegría o la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, por tristeza entendemos que[20] se disminuye o reprime la potencia de pensar del alma (*por 3/11* y *3/11e*). Y por tanto, en la medida en que el alma se entristece, se disminuye o reprime su potencia de entender, esto es, de actuar (*por 3/1*). En consecuencia, ningún afecto de tristeza puede ser referido al alma, en cuanto que actúa, sino tan sólo los afectos de alegría y de deseo, los cuales (*por la prop. precedente*) sólo en ese sentido se refieren al alma.

20. OP, 144/14-15 (Vl, Bae, Cu, Gi, Kl) «intelligimus quòd ... potentia minuitur»; NS (Gb, Ap, Cai, Pe, Mi) «id quod... potentiam minuit». Gb y Ap cometen dos erratas, pues escriben «porentia» (Cai, 1435n la señaló) y omiten «id». Preferimos OP por ser más acorde con la cita (3/11e, inicio), aunque también es posible NS (3/37d = OP, 124/20-21: «tristitia hominis potentiam minuit vel coërcet»): cf. Ak, 67-68.

Escolio

[*a*] Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza*, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. De ahí que las acciones que sólo buscan la utilidad del agente, las refiero a la firmeza de ánimo; y las que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad. Así, pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo ante los peligros, etc., son espe-
145 cies de la firmeza; en cambio, la modestia, la clemencia, etc., |son especies de la generosidad [.]

[*b*] Y con esto pienso haber explicado y presentado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber, el deseo, la alegría y la tristeza. Por donde resulta evidente que somos agitados de múltiples maneras por las causas exteriores y que, cual olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos, sin conocer nuestra suerte ni nuestro destino. Pero he dicho que sólo he mostrado los principales conflictos del ánimo, no todos los que se pueden dar. Pues, siguiendo la misma vía de antes, fácilmente podemos mostrar que el amor está unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc. Aun más, por lo ya dicho creo que consta claramente a cada uno que los afectos se pueden componer unos con otros de tantas maneras y que de ahí surgen tantas variaciones, que no pueden definirse con número alguno. Mas para mi objetivo basta con haber enumerado sólo los principales, ya que los demás que he omitido tendrían más curiosidad que utilidad [.]

[*c*] Queda, no obstante, por señalar esto acerca del amor, a saber, que sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y a desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con el sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Mas tan pronto como disfrutamos de él, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra forma. De ahí que, si, una vez dispuesto ya el cuerpo de otra forma, es avivada la imagen de dicho alimento, porque está presente, y, por tanto, también el conato o deseo de comerlo, esa nueva disposición repugnará

a este deseo o conato, y, en consecuencia, le será odiosa la presencia del alimento que apetecíamos. Y esto es lo que llamamos hastío o repugnancia [.]

[*d*] Por lo demás, he prescindido de las afecciones externas del cuerpo, que se observan en los afectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, las risas, etc., porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con el alma. Finalmente, hay que señalar algunas cosas acerca de las definiciones de los afectos, que repetiré, por tanto, aquí por orden, e intercalaré entre ellas lo que hay que anotar en cada una. |

DEFINICIONES DE LOS AFECTOS 146

1. El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.

Explicación: Hemos dicho antes, en *3/9e*, que el deseo es el apetito con la conciencia del mismo, y que, en cambio, el apetito es la misma esencia del hombre, en cuanto que está determinada a hacer aquellas cosas que contribuyen a su conservación. Pero en el mismo escolio he advertido también que yo no reconozco realmente diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es, el apetito sigue siendo uno y el mismo. Y por eso, para no dar la impresión de cometer una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que procuré definirlo de suerte que incluyera a la vez todas las tendencias de la naturaleza humana que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso. Porque podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (*por 2/23*) no se seguiría que el alma pudiera ser consciente de su deseo o apetito. Para incluir, pues, la causa de esta conciencia, fue necesario añadir (*por la misma 2/23*) «en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada», etc. Pues por afección de la esencia humana entendemos cualquier constitución de su esencia, ya sea innata <ya venida de fuera>[21], ya se conciba por el atributo del solo pensamiento, ya por el de la sola extensión, ya se refiera a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera

21. Excepto VI, todos han aceptado esta adición «adventitia» de NS (omitida en OP, 146/25), inspirada en Descartes, *Med.* III, AT VII, 38/1: «ex iis autem ideis, aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur».

tendencias del hombre, impulsos, apetitos y voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre, son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse. |

147 2. La *alegría* es el paso del hombre de una perfección menor a una mayor.

3. La *tristeza* es el paso del hombre de una perfección mayor a una menor.

Explicación: [*a*] Digo *paso*, porque la alegría no es la perfección misma. Ya que, si el hombre naciera con la perfección a la que pasa, la poseería sin el afecto de alegría, lo cual aparece más claramente por el afecto de la tristeza, que es contrario a ella. Nadie, en efecto, puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección y no en la misma perfección menor, puesto que el hombre no se puede entristecer en cuanto que participa de una perfección. Ni podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la privación no es nada, mientras que el afecto de la tristeza es un acto, el cual no puede ser, por tanto, sino el acto de pasar a una menor perfección, es decir, el acto por el que la potencia del hombre disminuye o es reprimida (*ver 3/11e*) [.]

[*b*] En cuanto a las definiciones de *jovialidad, placer, melancolía* y *dolor*, las omito, porque se refieren principalmente al cuerpo y no son sino especies de la alegría y la tristeza.

4. La *admiración* es la imaginación de una cosa, en la que el alma permanece fija, precisamente porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás (*ver 3/52* y *3/52e*).

Explicación: [*a*] En *2/18e* hemos mostrado cuál es la causa de por qué el alma pasa inmediatamente de la contemplación de una cosa a la contemplación de otra, a saber, porque las imágenes de esas cosas están concatenadas entre sí y de tal modo ordenadas que la una sigue a la otra, lo cual no se puede concebir cuando la imagen de la cosa es nueva; por el contrario, el alma se detendrá en su contemplación hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas. Así, pues, la imaginación de una cosa nueva, considerada en sí misma, es de la misma naturaleza que las demás, y por este motivo
148 yo | no enumero a la admiración entre los afectos; ni veo la razón por la que habría de hacerlo, puesto que esta distracción del alma no surge de ninguna causa positiva que distraiga al alma de otras cosas, sino tan sólo de que falta la causa por la que el alma sea determinada a pasar de la contemplación de una cosa a pensar en otras.

[*b*] Sólo reconozco, pues, tres afectos primitivos o primarios (*como ya advertí en 3/11e*), a saber, la alegría, la tristeza y el deseo.

Y si he dicho algo de la admiración, ha sido sólo porque ciertos afectos que se derivan de esos tres, suelen ser designados con otros nombres, cuando se refieren a objetos que admiramos. Y esta razón me mueve igualmente a añadir también la definición de desprecio.

5. El *desprecio* es la imaginación de una cosa que impresiona tan poco al alma que la presencia de la cosa la mueve más bien a imaginar lo que no hay en ella que lo que en ella hay (*ver 3/52e*).

Omito aquí las definiciones de *veneración* y de *desdén*, porque ningún afecto, que yo sepa, recibe de ellas el nombre.

6. El *amor* es la alegría acompañada de la idea de una causa exterior.

Explicación: Esta definición explica con suficiente claridad la esencia del amor; en cambio, aquella de los autores que lo definen diciendo que *el amor es la voluntad del amante de unirse a la cosa amada,* no expresa la esencia del amor, sino su propiedad. Y como esos autores no han captado como es preciso la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad; y de ahí el hecho de que todos han juzgado que su definición es demasiado oscura. Hay que señalar, no obstante, que cuando yo digo que en el amante hay la propiedad de unirse por la voluntad a la cosa amada, por voluntad no entiendo el asenso o deliberación del ánimo, o sea, el libre decreto (pues en 2/48 hemos demostrado que esto es algo ficticio), ni tampoco el deseo de unirse | a la cosa amada cuan- 149
do está ausente, o de perseverar en su presencia cuando está presente, puesto que se puede concebir el amor sin uno y otro deseo; sino que por voluntad entiendo la complacencia que hay en el amante por la presencia de la cosa amada, por la cual es corroborada o al menos fomentada la alegría del amante.

7. El *odio* es la tristeza acompañada de la idea de una causa exterior.

Explicación: Lo que aquí hay que señalar se percibe fácilmente por lo dicho en la explicación de la definición precedente (*véase, además, 3/13e*).

8. La *propensión* es la alegría acompañada de la idea de alguna cosa que, por accidente, es causa de alegría.

9. La *aversión* es la tristeza acompañada de la idea de alguna cosa que, por accidente, es causa de tristeza. *Sobre estos dos afectos ver 3/15e.*

10. La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos.

Explicación: En 3/52 hemos mostrado que la admiración surge de la novedad de la cosa. Si sucede, pues, que lo que admiramos, lo imaginamos con frecuencia, dejaremos de admirarlo. Por donde ve-

mos que el afecto de la devoción degenera fácilmente en un simple amor.

11. La *irrisión* es la alegría surgida de que imaginamos que, en la cosa que odiamos, existe algo que despreciamos.

Explicación: En la medida en que despreciamos la cosa que odiamos, le negamos la existencia (*ver 3/52e*), y en esa medida nos alegramos (*por 3/20*). Mas, como suponemos que el hombre que se burla, tiene odio, se sigue que esa alegría no es sólida (*ver 3/47e*). |

150 12. La *esperanza* es la alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda.

13. El *miedo* es la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda (*ver 3/18e2*).

Explicación: De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. Pues quien está pendiente de la esperanza y duda del resultado de la cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura y que, por tanto, se entristece (*por 3/19*); y, en consecuencia, se supone que, mientras está pendiente de la esperanza, teme que la cosa no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, duda del resultado de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la misma cosa, y, por tanto (*por 3/20*), se alegra; y, en consecuencia, en esa misma medida tiene esperanza de que la cosa no suceda.

14. La *seguridad* es la alegría surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa de duda ha desaparecido.

15. La *desesperación* es la tristeza surgida de la idea de una cosa futura o pasada, cuya causa de duda ha desaparecido.

Explicación: De la esperanza surge, pues, la seguridad y del miedo la desesperación, cuando se suprime la causa de dudar acerca del resultado de la cosa. Y esto sucede porque el hombre imagina que la cosa pasada o futura está presente y la contempla como presente; o porque imagina otras cosas que excluyen la existencia de las cosas que la hacían dudosa. Pues, aunque nunca podamos estar ciertos del resultado de las cosas singulares (*por 2/31c*), puede, sin embargo, suceder que no dudemos de su resultado. Porque hemos mostrado que una cosa es (*por 2/49e*) no dudar de la cosa y otra tener certeza de ella. Y, por tanto, puede acontecer que seamos afectados con el
151 mismo afecto de alegría o de tristeza | por la imagen de una cosa pasada o futura, que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en *3/18, y véasela con 3/18e.*

16. La *grata sorpresa* es la alegría acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado.

17. La *decepción* es la tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado.

18. La *compasión* es la tristeza acompañada de la idea de un mal que sucedió a otro, al que imaginamos semejante a nosotros (*ver 3/22e* y *3/27e*).

Explicación: Entre la compasión y la misericordia no parece existir diferencia alguna, excepto quizá que la compasión se refiere a un afecto singular y la misericordia, en cambio, a su hábito.

19. El *aprecio* es el amor hacia alguien que hizo bien a otro.

20. La *indignación* es el odio hacia alguien que hizo mal a otro.

Explicación: Sé que, según el uso corriente, estos nombres significan otra cosa. Pero mi objetivo no es explicar el significado de las palabras, sino la naturaleza de las cosas y designarlas con aquellos vocablos, cuyo significado usual no se aleja totalmente de aquel con que yo los quiero emplear; lo cual baste indicarlo una vez. Por lo demás, la causa de estos afectos véasela en 3/27c1 y 3/22e.

21. La *sobrestima* es estimar a alguno más de lo justo por amor.

22. El *menosprecio* es estimar a alguno menos de lo justo por odio. |

Explicación: La sobrestima es, pues, un efecto o propiedad del amor, y el desprecio del odio. Y, por tanto, la sobrestima también puede definirse diciendo que es el amor, en cuanto que afecta al hombre de modo que estima a la cosa amada más de lo justo; y que el menosprecio, en cambio, es el odio, en cuanto que afecta al hombre de suerte que estima al que odia menos de lo justo. 152

23. La *envidia* es el odio, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro y, al revés, goza con el mal de otro.

Explicación: A la envidia se opone de ordinario la misericordia que, por lo mismo y en contra del significado del vocablo, se puede definir así.

24. La *misericordia* es el amor, en cuanto que afecta de tal manera al hombre, que goza con el bien de otro y, al revés, se entristece con el mal de otro.

Explicación: Por lo demás, acerca de la envidia véase *3/24e* y *3/32e*. Y estos afectos de alegría y de tristeza son aquellos a los que acompaña, como causa por sí o por accidente, la idea de una cosa exterior. De ellos paso a otros, a los que acompaña, como causa, la idea de una cosa interior.

25. El *contento de sí* es la alegría surgida del hecho de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar.

26. La *humildad* es la tristeza que surge del hecho de que el hombre contempla su impotencia o debilidad.

Explicación: El contento de sí se opone a la humildad, en cuan-
153 to que por | él entendemos la alegría que surge del hecho de que contemplamos nuestra potencia de actuar. Pero, en cuanto que por él entendemos también la alegría acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por una libre decisión del alma, se opone al arrepentimiento, que nosotros definimos como sigue.

27. El *arrepentimiento* es la tristeza acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por libre decisión del alma.

Explicación: Las causas de estos afectos las hemos mostrado en *3/51e* y *3/53, 3/54, 3/55* y *3/55e*. Sobre la libre decisión del alma ver, en cambio, *2/35e*. Pero, además, hay que señalar aquí que no es extraño que la tristeza siga absolutamente a todos los actos que, por costumbre, se llaman *perversos*, y la alegría a los que se llaman *rectos*. Pues por lo arriba dicho entendemos fácilmente que esto depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, reprobando los primeros y reprendiendo con frecuencia por ellos a sus hijos, y aconsejando y alabando, por el contrario, los segundos, han conseguido que las emociones de tristeza se unieran a aquéllos, y las de alegría a éstos. Lo cual se comprueba también por la misma experiencia. Pues la costumbre y la religión no es la misma para todos, sino que, por el contrario, lo que es para unos sagrado, es profano para otros, y lo que es honesto para unos, es deshonesto para otros. De ahí que, según ha sido educado cada uno, se arrepiente de un hecho o se gloría del mismo.

28. La *soberbia* es estimarse a sí mismo más de lo justo por amor propio.

Explicación: [*a*] Así, pues, la soberbia se diferencia de la sobrestima en que ésta se refiere a un objeto exterior, y la soberbia, en cambio, al mismo hombre que se estima más de lo justo. Por lo demás, así como la sobrestima es un efecto o una propiedad del amor, así la *soberbia* lo es del amor propio; y por tanto, puede ser definida también como el amor propio o el contento de sí, en cuanto que afecta al hombre de tal manera que se estima más de lo justo
154 | (*ver 3/26e*). Para este afecto no se da contrario, ya que nadie se estima menos de lo justo por odio a sí mismo; más aun, nadie se estima a sí mismo menos de lo justo, en cuanto que imagina que no puede esto o aquello. En efecto, todo cuanto el hombre imagina no poder, lo imagina necesariamente, y con esta imaginación se dispone de tal suerte que realmente no puede hacer lo que imagina no poder. Pues, mientras imagina que no puede hacer esto o aque-

llo, no está determinado a hacerlo, y le es imposible, por tanto, hacerlo [.]

[*b*] Si atendemos, sin embargo, a las cosas que sólo dependen de la opinión, podremos concebir que puede suceder que el hombre se estime menos de lo justo; ya que puede acontecer que alguien, mientras contempla con tristeza su debilidad, se imagine que es despreciado por todos, incluso cuando los demás en nada piensan menos que en despreciarle. Puede, además, el hombre estimarse menos de lo justo, si en el momento presente niega de sí mismo algo en relación al tiempo futuro, del cual está incierto; como si niega que él no puede concebir nada con certeza, y que no puede desear o hacer más que cosas perversas o deshonestas, etc. También podemos decir que uno se estima menos de lo justo, cuando vemos que, por excesivo miedo a la vergüenza, no se atreve a cosas a las que otros iguales suyos se atreven. Podemos oponer, pues, a la soberbia este afecto, al que llamaré *abyección*; pues, así como del contento de sí surge la soberbia, así de la humildad surge la abyección, a la que por tanto definimos así.

29. La *abyección* es estimarse a sí mismo menos de lo justo por tristeza.

Explicación: Solemos, sin embargo, oponer muchas veces a la soberbia la humildad; pero entonces atendemos más a los efectos de cada una que a su naturaleza. En efecto, solemos llamar soberbio a aquel que se gloría en exceso (*ver 3/30e*), que de sí mismo sólo narra las virtudes y de los demás los vicios, que quiere ser preferido a todos, y que, en fin, se presenta con la gravedad y el atuendo con que suelen hacerlo otros que están situados muy por encima de él. Por el contrario, llamamos humilde a aquel que se ruboriza con mucha frecuencia, que confiesa los vicios propios y narra las virtudes ajenas, que cede ante todos, y que, en fin, camina cabizbajo y desdeña adornarse. | Por lo demás, estos afectos, a saber, la humil- 155
dad y la abyección, son rarísimos, porque la naturaleza humana, considerada en sí misma, se esfuerza cuanto puede en oponerse a ellos (*ver 3/13* y *3/54*)[22]. Y, por eso, quienes se creen ser sumamente abyectos y humildes, son las más de las veces sumamente ambiciosos y envidiosos.

30. La *gloria* es la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos ser alabada por otros.

22. OP, 155/3 «vide prop. 15. et 34. hujus»; OP en el índice de erratas y NS (VI) «15 et 54». Desde Schmidt, todos corrigen «13 et 54», excepto Gb (sin duda por errata: ver p. 375n) y Kl que mantienen «15».

31. La *vergüenza* es la tristeza acompañada de la idea de alguna acción, que imaginamos ser vituperada por otros.

Explicación: Sobre estos afectos ver *3/30e*. Pero aquí hay que señalar la diferencia que existe entre la vergüenza y el pudor. Ya que la vergüenza es la tristeza que sigue a un hecho del que se siente vergüenza. El pudor, en cambio, es el miedo o temor de la vergüenza, por el que el hombre se contiene de cometer algo deshonroso. Al pudor se le suele oponer la *impudicicia*, la cual no es realmente un afecto, como mostraré en su lugar. Pero los nombres de los afectos (como ya he advertido) se refieren más a su uso que a su naturaleza [.]

Y con esto he concluido con los afectos de la alegría y de la tristeza, que me había propuesto explicar. Paso, pues, a los que refiero al deseo.

32. El *anhelo* es el deseo o apetito de poseer una cosa, que es fomentado con su recuerdo y, a la vez, es reprimido con el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida.

Explicación: Cuando recordamos una cosa, como ya hemos dicho muchas veces, nos disponemos sin más a contemplarla con el mismo afecto que si estuviera presente. Ahora bien, esta disposición o conato, mientras estamos despiertos, suele ser cohibida por las imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquello que recordamos. De ahí que, cuando recordamos una cosa que nos afecta
156 con alguna clase de alegría, nos esforzamos por eso mismo | en contemplarla con el mismo afecto de alegría como presente, el cual esfuerzo es cohibido al momento por la memoria de las cosas que excluyen la existencia de aquélla. De ahí que el anhelo es realmente la tristeza que se opone a aquella alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos; véase sobre ella *3/47e*. No obstante, como el nombre *anhelo* parece aludir al deseo, por eso refiero este afecto a los afectos del deseo.

33. La *emulación* es el deseo de alguna cosa, que se engendra en nosotros, porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.

Explicación: De aquel que huye, porque ve que otros huyen, o que teme, porque ve que otros temen; o incluso de aquel que, al ver que otro quemó su mano, retira hacia sí la mano y mueve el cuerpo como si se estuviera quemando su mano, diremos que imita el afecto de otro, pero no que le emula. Y no porque hayamos descubierto que una es la causa de la imitación y otra la de la emulación, sino porque el uso ha impuesto llamar émulo sólo a aquel que imita lo que juzgamos que es honesto, útil o agradable. Por lo demás, acerca de la causa de la emulación véase *3/27* y *3/27e*. Por qué, en cam-

bio, a este afecto suele ir unida la envidia, sobre eso véase *3/32* y *3/32e*.

34. El *agradecimiento* o *gratitud* es el deseo o el afán del amor, por el cual nos esforzamos en hacer bien a quien, con igual afecto de amor, nos hizo algún beneficio (*ver 3/39* y *3/41e*).

35. La *benevolencia* es el deseo de hacer el bien a aquel de quien nos compadecemos.

36. La *ira* es el deseo que, por odio, nos incita a que inflijamos un mal a aquel a quien odiamos (*ver 3/39*). |

37. La *venganza* es el deseo que, por odio recíproco, nos incita 157
a infligir un mal a aquel que nos infligió un mal igual (*ver 3/40c2* y *3/40e*).

38. La *crueldad* o *saña* es el deseo por el que alguien se siente incitado a infligir un mal a aquel que amamos o del que nos compadecemos.

Explicación: A la crueldad se opone la clemencia, la cual no es una pasión, sino la potencia del ánimo con la que el hombre modera la ira y la venganza.

39. El *temor* es el deseo de evitar un mal mayor, que tememos, mediante un mal menor (*ver 3/39e*).

40. La *audacia* es el deseo por el que alguien es incitado a hacer algo con un peligro que sus iguales temen soportar.

41. La *pusilanimidad* se dice de aquel cuyo deseo es reprimido por el temor de un peligro que sus iguales se atreven a soportar.

Explicación: La pusilanimidad no es, pues, otra cosa que el miedo de un mal que la mayoría no suele temer; por lo cual no la refiero a los afectos del deseo. He querido, no obstante, explicarla aquí, porque, en cuanto que atendemos al deseo, se opone realmente al afecto de la audacia.

42. La *consternación* se dice de aquel cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por la admiración del mal que teme.

Explicación: La consternación es, pues, una especie de la pusilanimidad. Pero, como la consternación surge de un doble temor, por eso puede ser definida con mayor comodidad diciendo que es el miedo que contiene de tal manera al hombre estupefacto o fluctuante | que no puede alejar el mal. Digo *estupefacto*, en cuanto que 158
entendemos que su deseo de alejar el mal es reprimido por la admiración. Digo, en cambio, *fluctuación*, en cuanto que concebimos que el mismo deseo es reprimido por el temor de otro mal que le tortura por igual; de donde resulta que no sabe cuál de los dos alejar. Sobre esto véase *3/39e* y *3/52e*. Además, acerca de la pusilanimidad y la audacia véase *3/51e*.

43. La *humanidad* o *modestia* es el deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de omitir lo que les desagrada.

44. La *ambición* es el deseo inmoderado de gloria.

Explicación: La ambición es un deseo por el que todos los afectos (*por 3/27* y *3/31*) son fomentados y corroborados; y por eso, este afecto apenas si puede ser superado. Pues, siempre que un hombre está dominado por algún deseo, lo está necesariamente también por éste. «Incluso el mejor, dice Cicerón*, es guiado al máximo por la gloria. También los filósofos firman con su nombre los libros que escriben sobre la necesidad de despreciar la gloria», etcétera.

45. La *gula* es el deseo inmoderado, o también el amor, de comer.

46. La *ebriedad* es el deseo inmoderado y el amor de beber.

47. La *avaricia* es el deseo inmoderado y el amor de riquezas.

48. La *lujuria* es también el deseo y el amor de mezclar los cuerpos.

Explicación: [*a*] Tanto si este deseo de copular es moderado como si no lo es, suele llamarse lujuria. Además, estos cinco afectos (*como he advertido en 3/56e*) no tienen contrarios. Pues la modestia es una especie de ambición, sobre la cual véase *3/29e*. Ya hemos
159 advertido, además, que la templanza, | la sobriedad y la castidad indican potencia y no pasión del alma. Y, aunque pueda suceder que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga del exceso de comida, bebida y coito, la avaricia, la ambición y el temor no son, sin embargo, contrarias a la gula, la ebriedad o la lujuria. Pues el avaro ansía casi siempre atracarse de la comida y la bebida ajenas. El ambicioso, en cambio, con tal que espere que será en secreto, no se moderará en cosa alguna; y, si vive entre borrachos y lascivos, precisamente por ser ambicioso, será más proclive a estos vicios. Finalmente, el tímido hace lo que no quiere, ya que, aunque por evitar la muerte arroje al mar las riquezas, sigue, no obstante, siendo avaro. Y, si el lujurioso está triste, porque no puede satisfacerse, no por eso deja de ser lujurioso. Y, en general, estos afectos no miran tanto a los actos de comer, beber, etc., cuanto al mismo apetito y al amor. Por consiguiente, a estos afectos no se les puede oponer nada, aparte de la generosidad y la firmeza de ánimo, de las que se hablará en lo que sigue.

[*b*] Paso en silencio las definiciones de los celos y de las demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque surgen de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque muchas de ellas no tienen nombres, lo cual muestra que para la práctica de la vida es suficiente conocerlas tan sólo en general. Por lo demás, por las

definiciones de los afectos que hemos explicado, está claro que todos surgen del deseo, la alegría o la tristeza, o más bien qué no son nada aparte de estos tres, cada uno de los cuales suele ser designado con varios nombres en virtud de sus varias relaciones y denominaciones extrínsecas. Si ahora queremos atender, pues, a estos tres primitivos y a lo que arriba hemos dicho sobre la naturaleza del alma, podremos definir así los afectos, en cuanto que se refieren al alma sola.

DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello. |

Explicación: Digo, en primer lugar, que el afecto o pasión del 160
ánimo es una *idea confusa*, porque hemos mostrado que el alma sólo padece (*ver 3/3*) en la medida en que tiene ideas inadecuadas o confusas. Digo después *con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes*, porque todas las ideas que tenemos de los cuerpos, indican más bien la constitución actual de nuestro cuerpo (*por 2/16c2*) que la naturaleza del cuerpo exterior. Pero ésta, que constituye la forma del afecto, debe indicar o expresar la constitución del cuerpo o de alguna parte suya, que tiene el mismo cuerpo o alguna parte suya por el hecho de que se aumenta o disminuye, favorece o reprime su potencia de actuar o de existir. Adviértase, sin embargo, que, cuando digo *mayor o menor fuerza de existir que antes*, yo no entiendo que el alma compara la constitución actual del cuerpo con la pasada, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma acerca del cuerpo algo que implica realmente más o menos realidad que antes. Y, puesto que la esencia del alma consiste (*por 2/11* y *2/13*) en que afirma la existencia actual de su cuerpo, y que por perfección entendemos la misma esencia de la cosa, se sigue, pues, que el alma pasa a una mayor o menor perfección, cuando le acontece afirmar de su cuerpo o de alguna parte suya algo que implica más o menos realidad que antes. Cuando antes he dicho, pues, que la potencia de pensar del alma aumenta o disminuye, no quise entender otra cosa sino que el alma ha formado una idea de su cuerpo o de una parte suya, que expresa más o menos realidad que la que había afirmado acerca de su

cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar se valoran por la excelencia del objeto. He añadido, finalmente, *y dada la cual, la misma alma es determinada a pensar esto más bien que aquello*, a fin de expresar, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza, explicada en la primera parte de la definición, también la naturaleza del deseo. |

Cuarta Parte

DE LA ESCLAVITUD HUMANA O DE LA FUERZA DE LOS AFECTOS

PRÓLOGO

[*a*] A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo *esclavitud*; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor. En esta parte me he propuesto demostrar cuál es la causa de esto y qué tienen, además, de bueno o de malo los afectos. Pero, antes de empezar, conviene decir algo acerca de la perfección y la imperfección, del bien y del mal.

[*b*] Quien se propuso hacer una cosa y la llevó a efecto, dirá que su cosa es perfecta, y no sólo él mismo, sino todo aquel que conoció exactamente o creyó haber conocido la mente y el objetivo del autor de aquella obra. Por ejemplo, si uno ha visto una obra (que supongo no está todavía concluida) y ha sabido que el objetivo del autor de aquella obra es edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta; y, por el contrario, dirá que es perfecta tan pronto haya visto que la obra ha alcanzado el fin que su autor se había propuesto darle. En cambio, si uno ve una obra, a la que no había visto nunca otra semejante, y no | ha conocido la mente del artífice, no podrá saber 162
si la obra es perfecta o imperfecta. Y éstos parecen haber sido los primeros significados de estas palabras [.]

[*c*] Pero, después que los hombres comenzaron a formar ideas universales y a excogitar modelos de casas, edificios, torres, etc., y a preferir unos modelos a otros, ha resultado que cada cual ha llamado perfecto a aquello que veía que concordaba con la idea universal que él se había formado de esa cosa; e imperfecto, por el contrario,

a aquello que veía que concordaba menos con el modelo por él concebido, aunque, según la opinión del artífice, estuviera perfectamente acabado. Y no otra parece ser la razón de que los hombres también suelan llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, que sin duda no fueron hechas por mano humana. Pues, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, suelen los hombres formar ideas universales, a las que tienen por modelos de las cosas; y creen que la Naturaleza (que, en su opinión, no actúa sino por algún fin) las contempla y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la naturaleza sucede algo que concuerda menos con el modelo concebido que ellos tienen de tal cosa, creen que entonces la misma naturaleza ha fallado o pecado, y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Por eso vemos que los hombres han solido llamar perfectas o imperfectas a las cosas naturales, más por prejuicio que por verdadero conocimiento de ellas [.]

[*d*] En efecto, en el *Apéndice* de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado (*1/16*) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. Por tanto, así como no existe en virtud de
163 ningún fin, tampoco | actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir. Por lo demás, la denominada causa final no es sino el apetito humano, en cuanto que es considerado como principio o causa primaria de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el habitarla, no entendemos otra cosa sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. De ahí que el habitar, en cuanto que es considerado como causa final, no es más que este apetito singular, el cual es en realidad una causa eficiente, que es considerada como primera porque los hombres suelen ignorar las causas de sus apetitos. Pues, como ya he dicho muchas veces, son conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignorantes de las causas por las que son determinados a apetecer algo. Por lo demás, el dicho vulgar, de que la Naturaleza falla o peca a veces y produce cosas imperfectas, lo incluyo entre las ficciones de las que he tratado en el *Apéndice* de la primera parte [.]

[*e*] Así, pues, la perfección y la imperfección son, en realidad, simples modos de pensar, es decir, nociones que solemos fingir, porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género,

Y por esto he dicho antes (*2/d6*) que por realidad o perfección yo entiendo lo mismo; pues solemos reducir todos los individuos de la Naturaleza a un solo género, al que se llama el más general, a saber, a la noción de ser, la cual pertenece absolutamente a todos los individuos de la Naturaleza. Así, pues, en cuanto que reducimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos unos con otros y comprobamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, decimos que unos son más perfectos que otros; y, en cuanto que les atribuimos algo que implica negación, como término, fin, impotencia, etc., | les llamamos imperfectos, porque no afectan 164
a nuestra alma lo mismo que aquellos que llamamos perfectos, y no porque les falte algo que es suyo o porque la Naturaleza haya pecado. Pues a la naturaleza de una cosa no pertenece nada más que aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la causa eficiente, se produce necesariamente.

[*f*] Por lo que se refiere al bien y al mal, tampoco ellos indican nada positivo en las cosas, es decir, consideradas en sí mismas, y no son más que modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas entre sí. Pues una y la misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente. La música, por ejemplo, es buena para el melancólico y mala para el que está triste; en cambio, para el sordo no es ni buena ni mala. No obstante, aunque las cosas sean así, tenemos que conservar esas palabras. Pues, como deseamos formarnos una idea del hombre como modelo* de la naturaleza humana que tengamos a la vista, nos será útil conservar estas mismas palabras en el sentido que he dicho. Por bien entenderé, pues, en lo que sigue, aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos, además, que los hombres son más perfectos o imperfectos, en cuanto que se aproximen más o menos a este mismo modelo. Porque hay que observar, en primer lugar, que, cuando digo que alguien pasa de menor a mayor perfección, y al revés, no entiendo que se cambie de una esencia o forma a otra —pues un caballo, por ejemplo, se destruye lo mismo si se transforma en hombre o en insecto—; sino que concebimos que su potencia de obrar, en cuanto que ésta se entiende por su naturaleza, aumenta o disminuye. Finalmente, por | per- 165
fección en general entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración. Pues ninguna cosa

singular se puede llamar más perfecta por el solo hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no se puede determinar por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existir, sino que una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales.

DEFINICIONES

1. Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil.

2. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien.

Acerca de esto véase el prefacio anterior, hacia el final.

3. Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya.

4. Llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, si atendemos a las causas por las que deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas.

En 1/33e1, no hice diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era necesario distinguirlos con precisión.

5. Por afectos contrarios entenderé, a continuación, aquellos que
166 | arrastran al hombre en varias direcciones, aun cuando sean del mismo género, como la gula y la avaricia, que son especies del amor, y no son contrarios por naturaleza, sino por accidente.

6. Qué entiendo por afecto hacia una cosa futura, presente y pasada, lo he explicado en *3/18e1* y *3/18e2; véanse.*

Pero aquí hay que observar, además, que no podemos imaginar distintamente, más que hasta cierto límite, la distancia del espacio, ni por lo mismo la del tiempo. Es decir, así como todos aquellos objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o cuya distancia del lugar en que nosotros estamos, supera aquella que imaginamos distintamente, solemos imaginar que están a la misma distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano; así también los objetos, cuyo tiempo de existencia imaginamos que dista del presente un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, imaginamos que están todos ellos a igual distancia del presente y los referimos como a un solo momento del tiempo.

7. Por fin, por el cual hacemos algo, entiendo el apetito.

8. Por virtud y potencia entiendo lo mismo; es decir (*por 3/7*), la virtud, en cuanto que se refiere al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de hacer ciertas cosas que se pueden entender por las solas leyes de su propia naturaleza.

AXIOMA[23]

En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa y fuerte que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida. |

PROPOSICIÓN 1 167

Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo, se suprime por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.*

Demostración: La falsedad consiste (*por 2/35*) en la sola privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, y éstas no tienen nada positivo por lo que se digan falsas (*por 2/33*), sino que, por el contrario, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*). De ahí que, si aquello que la idea falsa tiene de positivo, fuera suprimido por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, la idea verdadera sería suprimida por sí misma, lo cual es absurdo (*3/4*). Luego nada de lo que una idea, etcétera.

Escolio

Esta proposición se entiende más claramente por *2/16c2*. En efecto, la imaginación es una idea que indica más bien la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, aunque no de forma distinta, sino confusa, y por eso se dice que el alma yerra. Por ejemplo, cuando vemos el Sol, imaginamos que dista de nosotros en torno a los doscientos pies, en cuyo caso sólo nos equivocamos en cuanto que ignoramos su verdadera distancia. Ahora bien, una vez conocida su distancia, se suprime sin duda el error, pero no la imaginación, es decir, la idea del Sol, la cual sólo explica su naturaleza en cuanto que el cuerpo es afectado por él. De ahí que, aunque conozcamos su verdadera distancia, imaginaremos

23. OP, 166/24 = NS «axioma». No está claro en qué situación hallaron este axioma sus editores. NS lo citará las tres veces en singular («el axioma»); pero aquí pone al margen «axiomata». OP es menos coherente: «ex axiomate» (168/22), «per axiom. 1» (171/5), «per axiom. 3» (186/2). Gb, 377, 380 y Ak, 192 suponen que había tres axiomas; para más detalles, ver nota 25.

que está cerca de nosotros. Pues en *2/35e* hemos dicho que no imaginamos al Sol tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque el alma sólo concibe el tamaño del Sol en cuanto que el cuerpo es afectado por él. Y así, cuando los rayos del Sol, tras incidir sobre la superficie del agua, se reflejan hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviera en el agua, aunque hayamos conocido su verdadero lugar. Y así también las demás imaginaciones, con las que el alma se engaña —ya indiquen la constitución natural del cuerpo,
168 ya un aumento o disminución de su potencia de obrar—, no | son contrarias a la verdad ni se desvanecen con su presencia. Sucede sin duda que, cuando erróneamente tememos algún mal, el temor se desvanece al recibir la noticia verdadera; pero también sucede, por el contrario, que, cuando tememos un mal que ciertamente vendrá, el temor se desvanece al recibir una noticia falsa. Y por tanto, las imaginaciones no desaparecen por la presencia de lo verdadero como verdadero, sino porque sobrevienen otras, más fuertes que ellas, que excluyen la existencia actual de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en *2/17*.

PROPOSICIÓN 2

Nosotros padecemos en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no puede ser concebida por sí misma y sin otras.

Demostración: Se dice que nosotros padecemos cuando en nosotros surge algo de lo que no somos sino causa parcial (*por 3/d2*), esto es (*por 3/d1*), algo que no puede ser deducido de las solas leyes de nuestra naturaleza. Padecemos, pues, en cuanto que somos una parte de la Naturaleza, que no se puede concebir por sí misma y sin otras.

PROPOSICIÓN 3

La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

Demostración: Está clara por 4/ax. Pues, dado un hombre, se da también alguna otra cosa más poderosa, por ejemplo A, y, dado A, se da también otra cosa, por ejemplo B, más poderosa que el mismo A, y así al infinito. Y, por tanto, la potencia del hombre es limitada por la potencia de otra cosa y es infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

PROPOSICIÓN 4

No puede suceder que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer ningún cambio, fuera de aquellos que

puedan ser entendidos por su sola naturaleza y de los que él sea la causa adecuada. |

Demostración: La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza (*por 1/24c*), no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual (*por 3/7*). Por tanto, la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto es (*por 1/34*), de la esencia infinita de Dios o Naturaleza. Que era lo primero. Además, si pudiera suceder que el hombre no pudiera padecer ningún cambio, fuera de aquellos que puedan ser explicados por la sola naturaleza del mismo hombre, se seguiría (*por 3/4* y *3/6*) que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre. Y esto debería seguirse de una causa, cuya potencia sería finita o infinita, es decir: o bien de la sola potencia del hombre, en cuanto que sería capaz de apartar de sí mismo los demás cambios que pudieran surgir de causas exteriores; o bien de la potencia infinita de la Naturaleza, por la cual serían dirigidas todas las cosas singulares de tal suerte que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los que sirven a su propia conservación. Ahora bien, lo primero (por la proposición precedente, cuya demostración es universal y se puede aplicar a todas las cosas singulares) es absurdo. Luego, si pudiera suceder que el hombre no sufriera ningún cambio, fuera de aquellos que pudieran ser entendidos por la sola esencia del mismo hombre, y que por tanto (como ya hemos mostrado), existiera siempre necesariamente, eso debería seguirse de la infinita potencia de Dios. Y, por tanto (*por 1/16*), de la necesidad de la naturaleza de Dios, en cuanto que se lo considera afectado por la idea de algún hombre, debería deducirse todo el orden de la Naturaleza, en cuanto que ésta es concebida bajo los atributos de la Extensión y del Pensamiento. En consecuencia (*por 1/21*), se seguiría que el hombre sería infinito, lo cual (por la 1.ª parte de esta demostración) es absurdo. No puede suceder, pues, que el hombre no padezca ningún cambio, fuera de aquellos de los que él mismo es la causa adecuada. 169

Corolario

De aquí se sigue que el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se adapta a él. |

PROPOSICIÓN 5 170

La fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, no se define por la potencia con la que

nos esforzamos por continuar existiendo, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.

Demostración: La esencia de la pasión no se puede explicar por nuestra sola esencia (*por 3/d1* y *3/d2*), esto es (*por 3/7*), la potencia de la pasión no se puede definir por la potencia con la que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que (*como se ha mostrado en 2/16*) debe ser necesariamente definida por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.

PROPOSICIÓN 6

La fuerza de una pasión o afecto puede superar a las demás acciones o potencia del hombre, de suerte que ese afecto se adhiera pertinazmente al hombre.

Demostración: La fuerza y el incremento de cualquier pasión, así como su perseverancia en la existencia, se define por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra (*por la proposición precedente*). Por tanto (*por 4/3*), puede superar a la potencia del hombre.

PROPOSICIÓN 7

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.

Demostración: Un afecto, en cuanto que se refiere al alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes (*por la definición general de los afectos, que se halla al final de la 3.ª parte*). Así, pues, cuando el alma sufre los embates de algún afecto, el cuerpo es simultáneamente afectado por una afección, que aumenta o disminuye su potencia de
171 actuar. | Además, esta afección del cuerpo (*por 4/5*) recibe de su causa la fuerza de perseverar en su ser, la cual no puede, por tanto, ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea (*por 2/6*), que afecte al cuerpo con una afección contraria (*por 3/5*) y más fuerte (*por 4/ax*) que ella. Y, por consiguiente (*por 2/12*), el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte y contraria que la anterior, es decir (por la definición general de los afectos), el alma será afectada por un afecto más fuerte y contrario al anterior, que por lo mismo excluirá y suprimirá la existencia del anterior. Y, por tanto, un afecto no puede ser suprimido ni reprimido sino por un afecto contrario y más fuerte.

Corolario

Un afecto, en cuanto que se refiere al alma, no puede ser reprimido ni suprimido sino por la idea de una afección del cuerpo,

contraria y más fuerte que la afección que padecemos. Pues el afecto que padecemos, no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él (por la proposición precedente), esto es (por la definición general de los afectos), por la idea de una afección del cuerpo, más fuerte y contraria a la afección que padecemos.

PROPOSICIÓN 8

El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.

Demostración: Llamamos bueno o malo a lo que ayuda o estorba (*por 4/d1* y *4/d2*), esto es (*por 3/7*), aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. Así, pues, en cuanto que (por las definiciones de alegría y tristeza: verlas en *3/11e*) percibimos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, la llamamos buena o mala; y por tanto, el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza, que se sigue necesariamente del mismo afecto de la alegría o de la tristeza (*por 2/22*). Ahora bien, esta idea está unida al afecto del mismo modo que el alma está unida al cuerpo (*por 2/21*), esto es (como se ha mostrado en el escolio de la misma *2/21*), esta idea | no se distingue realmente 172
del mismo afecto, o sea (por la definición general de los afectos), no se distingue de la idea de la afección del cuerpo más que en su concepto. Luego, este conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el mismo afecto, en cuanto que somos conscientes de él.

PROPOSICIÓN 9

Un afecto cuya causa imaginamos que nos está ahora presente, es más fuerte que si imagináramos que no está presente.

Demostración: La imaginación es una idea con la que el alma contempla una cosa como presente (ver su definición en *2/17e*), pero que indica más la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (*por 2/16c2*). Un afecto es, pues (por la definición general de los afectos), la imaginación en cuanto que indica la constitución del cuerpo. Ahora bien, la imaginación (*por 2/17*) es más intensa mientras no imaginamos nada que excluye la existencia presente de la cosa exterior. Luego también un afecto, cuya causa imaginamos que está ahora presente a nosotros, es más intenso o más fuerte que si imagináramos que ella no está presente.

Escolio

Cuando más arriba (*3/18*) he dicho que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pasada con el mismo afecto

que si la cosa, que imaginamos, estuviera presente, advertí expresamente que eso es verdad, en cuanto que sólo atendemos a la imagen de dicha cosa, ya que es de la misma naturaleza, hayamos imaginado o no la cosa como presente. Pero no negué que esa imagen se debilita, cuando contemplamos que nos están presentes otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura. Y dejé de señalarlo, porque había decidido tratar en esta parte acerca de las fuerzas de los afectos.

Corolario

La imagen de una cosa futura o pasada, esto es, de una cosa que contemplamos en relación al tiempo futuro o al pasado, excluido el presente, es más débil, en igualdad de circunstancias, que la imagen
173 de una cosa presente. | Y, por tanto, el afecto hacia una cosa futura o pasada es, en igualdad de circunstancias, menos intenso que el afecto hacia una cosa presente.

PROPOSICIÓN 10

Hacia una cosa futura, que imaginamos que ha de acaecer pronto, somos afectados con mayor intensidad que si imagináramos que el tiempo de su existencia dista más del presente; y también somos afectados con mayor intensidad por la memoria de una cosa que imaginamos que no hace mucho que ha pasado, que si imagináramos que hace mucho que pasó.

Demostración: Pues, por el solo hecho de que imaginamos que una cosa acaecerá pronto o no ha mucho que ha sucedido, imaginamos algo qüe excluye menos la presencia de la cosa que si imagináramos que su tiempo futuro de existencia dista más del presente o que ya hace mucho que pasó (como es por sí mismo evidente), y por tanto (por la proposición precedente), también seremos afectados con mayor intensidad hacia ella.

Escolio

De lo que hemos señalado sobre *4/d6* se sigue que, respecto a objetos que distan del prêsente un intervalo de tiempo mayor que el que podemos determinar por la imaginación, somos afectados con una intensidad igualmente débil, aunque comprendamos que distan entre sí un largo intervalo de tiempo.

PROPOSICIÓN 11

El afecto hacia una cosa que imaginamos como necesaria, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa posible o contingente, es decir, no necesaria.

Demostración: En la medida en que imaginamos que una cosa es necesaria, afirmamos su existencia; y, al revés, negamos la existencia de una cosa, en la medida en que imaginamos que no es necesaria (*por 1/33e1*). Y por tanto (*por 4/9*), el afecto hacia | una cosa nece- 174
saria, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa no necesaria.

PROPOSICIÓN 12

El afecto hacia una cosa que sabemos que no existe actualmente y que imaginamos como posible, en igualdad de circunstancias, es más intenso que hacia una cosa contingente.

Demostración: En cuanto que imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por ninguna imagen de otra, que ponga la existencia de la misma (*por 4/d3*); por el contrario (según la hipótesis), imaginamos algunas cosas que excluyen su existencia presente. Ahora bien, en cuanto que imaginamos que una cosa es posible en el futuro, imaginamos algunas cosas que ponen su existencia (*por 4/d4*), esto es (*por 3/18*), que favorecen la esperanza o el miedo. Y, por tanto, el afecto hacia una cosa posible es más vehemente.

Corolario

El afecto hacia una cosa que sabemos que no existe actualmente y que imaginamos como contingente, es mucho más débil que si imagináramos que está ahora presente ante nosotros.

Demostración: El afecto hacia una cosa que imaginamos que existe actualmente, es más intenso que si la imagináramos como futura (*por 4/9c*), y mucho más vehemente <que>[24] si imagináramos que el tiempo futuro dista mucho del presente (*por 4/10*). Así, pues, el afecto hacia una cosa, cuyo tiempo de existir imaginamos distar mucho del presente, es mucho más débil que si la imagináramos como presente; y, sin embargo (por la proposición precedente), es más intenso que si imagináramos esa cosa como contingente. Por consiguien-

24. OP, 174/23-24 «et multo vehementior, si tempus futurum à praesenti non multum distare»; NS (Vl, Meijer, Bae, Kl) «si... multum distare»; Gb (Ap, Cai, Pe, Gi, Mi) «quam si... multum distare». La versión de OP es sin duda falsa (Gb, 379n), porque sugiere que un futuro próximo tiene más poder que un presente; por eso, desde Vl, todos suprimen el «non». Pero, como la cita (4/10) no opone presente a futuro (como el primer miembro de nuestra frase), sino un futuro próximo a otro lejano, aceptamos la adición de «quam» hecha por Gb, a fin de contraponer el presente a esos dos futuros. Esta lectura nos parece más sencilla que la de Ak, 90-91 (Cu), que, a fin de mantener el «non» de OP, introduce después del «et» un nuevo sujeto, «affectus erga rem futuram», con lo cual esta frase contrapondría un futuro a otro, como 4/10.

te, el afecto hacia una cosa contingente es mucho más débil que si imagináramos que la cosa está ahora presente ante nosotros. |

175 PROPOSICIÓN 13

El afecto hacia una cosa contingente, que sabemos que no existe actualmente, en igualdad de circunstancias, es más débil que el afecto hacia una cosa pasada.

Demostración: En cuanto que imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por la imagen de otra cosa que ponga la existencia de la cosa (*por 4/d3*); por el contrario (según la hipótesis), imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. En cambio, en cuanto que la imaginamos en relación al tiempo pasado, se supone que imaginamos algo que la trae a la memoria, es decir, que excita la imagen de la cosa (*ver 2/18* y *2/18e*), y, en esa medida, hace por tanto que la contemplemos como si estuviera presente (*por 2/17c*). Y, por consiguiente (*por 4/9*), el afecto hacia una cosa contingente, que sabemos que no existe actualmente, en igualdad de circunstancias, es más débil que el afecto hacia una cosa pasada.

PROPOSICIÓN 14

El conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto, sino tan sólo en cuanto que es considerado como afecto.

Demostración: El afecto es una idea por la que el alma afirma la fuerza de existir de su cuerpo, mayor o menor que antes (por la definición general de los afectos). Y, por tanto (*por 4/1*), no tiene nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero; y, en consecuencia, el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Pero, en cuanto que es afecto (*ver 4/8*), podrá reprimirlo, si es más fuerte que el afecto a reprimir, y sólo en esa justa medida (*por 4/7*). |

176 PROPOSICIÓN 15

El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, puede ser extinguido o reprimido por muchos otros deseos que surgen de los afectos que nos perturban.

Demostración: Del conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto que es afecto (*por 4/8*), surge necesariamente un deseo (por la definición 1 de los afectos), que es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que surge (*por 3/37*). Mas, como este deseo (por hipótesis) surge de que entendemos exactamente algo, se sigue en

nosotros en cuanto que actuamos (*por 3/3*), y debe, por tanto, ser entendido por nuestra sola esencia (*por 3/d2*); y, por lo mismo (*por 3/7*), su fuerza e incremento deben ser definidos por la sola potencia humana. Por otra parte, los deseos que surgen de los afectos que nos perturban, son también tanto mayores cuanto más vehementes son estos afectos; y, por tanto, su fuerza e incremento (*por 4/5*) deben ser definidos por la potencia de las causas exteriores, la cual, si se compara con la nuestra, la supera indefinidamente (*por 4/3*). Y, por consiguiente, los deseos que surgen de tales afectos pueden ser más vehementes que aquel que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, y, por lo mismo (*por 4/7*), podrán reprimirlo o extinguirlo.

PROPOSICIÓN 16

El deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de cosas que son actualmente agradables.

Demostración: El afecto hacia una cosa que imaginamos futura es más débil que hacia una presente (*por 4/9c*). Pero el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal, aunque verse acerca de cosas que son actualmente buenas, puede ser extinguido o | reprimido por un deseo temerario (por la proposición precedente, 177
que es universal). Luego el deseo que surge de ese mismo conocimiento, en cuanto que se refiere al futuro, es más fácilmente reprimido o extinguido, etcétera.

PROPOSICIÓN 17

El deseo que surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que éste versa acerca de cosas contingentes, puede ser reprimido con mayor facilidad todavía por el deseo de cosas que son presentes.

Demostración: Esta proposición se demuestra *por 4/12c*, procediendo de la misma manera que en la proposición precedente.

Escolio

Con esto creo haber mostrado por qué los hombres se conmueven más por la opinión que por la razón verdadera y por qué el conocimiento verdadero del bien y del mal excita las emociones del ánimo y cede muchas veces a todo género de concupiscencias. De ahí lo del poeta «veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor»*. Y lo mismo parece haber tenido en la mente el *Eclesiastés* cuando dijo: «quien aumenta la ciencia, aumenta el dolor»*. Y no digo esto para

sacar de ahí la conclusión de que es más conveniente ignorar que saber o que no existe diferencia alguna entre el inteligente y el necio en la moderación de los afectos; lo digo más bien porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, a fin de poder determinar qué puede y qué no puede la razón en orden a moderar los afectos. Y ya he dicho que en esta parte sólo trataría de la impotencia humana, porque decidí tratar por separado de la potencia de la razón sobre los afectos.

PROPOSICIÓN 18

El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza.

Demostración: El deseo es la misma esencia del hombre (*por 3/af1*), esto es (*por 3/7*), el conato con el que el hombre se esfuerza en
178 perseverar en su | ser. De ahí que el deseo que surge de la alegría es favorecido o aumentado por el mismo afecto de alegría (por la definición de alegría: véase en *3/11e*). En cambio, el que surge de la tristeza, es disminuido o reprimido por el mismo afecto de tristeza (*por el mismo 3/11e*). Y, por tanto, la fuerza del deseo que surge de la alegría, debe ser definida por la potencia humana y, a la vez, por la potencia de la causa exterior; en cambio, el que surge de la tristeza, debe serlo por la sola potencia humana. Y, por consiguiente, aquél es más fuerte que éste.

Escolio

[*a*] Con estas breves observaciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humana y por qué los hombres no observan los dictámenes de la razón. Ahora me falta mostrar qué es lo que la razón nos prescribe y qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana y cuáles, en cambio, les son contrarios. Pero, antes de comenzar a demostrar esto según mi prolijo orden geométrico*, conviene mostrar primero brevemente aquí los mismos dictámenes de la razón, para que todo el mundo capte más fácilmente lo que yo pienso [.]

[*b*] Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad —la que es verdaderamente tal— y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte (*por 3/4*). Además, dado que la virtud (*por 4/d8*) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia

naturaleza y que (*por 3/7*) nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue: 1.°) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser; 2.°) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida; 3.°) se sigue, en fin, que los que se suicidan, son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza [.]

[*c*] Aun más, del *post. 4 de la 2.ª parte* se sigue que nosotros nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior para conservar nuestro ser y que vivamos sin tener intercambio | alguno 179
con las cosas que están fuera* de nosotros. Y si, además, tenemos en cuenta nuestra alma, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si el alma estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas. Ninguna de ellas puede ser considerada más digna que aquellas que concuerdan totalmente con nuestra naturaleza. Pues, si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos.

[*d*] Estos son los dictámenes que me había propuesto mostrar brevemente aquí, antes de comenzar a demostrarlos según un orden más prolijo. Y lo he hecho así, a fin de granjearme, si fuera posible, la atención de quienes creen que este principio, a saber, que cada uno tiene que buscar su propia utilidad, es el fundamento de la impiedad, y no de la virtud y de la piedad. Así, pues, una vez que he mostrado brevemente que la verdad es lo contrario, paso a demostrarla siguiendo el mismo método que hasta aquí he seguido.

PROPOSICIÓN 19

En virtud de las leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente lo que juzga que es bueno o malo.

Demostración: El conocimiento del bien y del mal (*por 4/8*) es el mismo afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él; y por tanto (*por 3/28*), cada uno apetece necesariamente lo
180 que juzga bueno | y, al revés, rechaza lo que juzga malo. Ahora bien, el apetito no es otra cosa que la misma esencia o naturaleza del hombre (por la definición de apetito: verla en *3/9e* y en *3/af1*). Luego, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, cada uno apetece o rechaza necesariamente, etcétera.

PROPOSICIÓN 20

Cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud; y, al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente.

Demostración: La virtud es la misma potencia humana, que se define por la sola esencia del hombre (*por 4/d8*), es decir (*por 3/7*), por el solo conato con el que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Así, pues, cuanto más se esfuerza cada uno en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado está de virtud y, por tanto (*por 3/4* y *4/6*), en la medida en que alguien descuida conservar su ser, es impotente.

Escolio

Nadie, pues, deja de apetecer su utilidad o de conservar su ser, a menos que sea vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza los alimentos o se suicida por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas, lo cual puede suceder de muchas maneras. Y así, uno se suicida coaccionado por otro, que le retuerce la mano derecha con la que casualmente había cogido una espada, y le fuerza a dirigir la misma arma contra su corazón; o porque, como Séneca, es forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, desea evitar un mal mayor con otro menor; o porque, en fin, causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal suerte que éste revista otra naturaleza, contraria a la anterior, y cuya idea no puede existir en el alma (*por 3/10*). Ahora bien, que el hombre se esfuerce, por una necesidad de su naturaleza, en no existir o en cambiarse en otra
181 forma, | es tan imposible como que de la nada surja algo, como cualquiera puede ver con un poco de meditación.

PROPOSICIÓN 21

Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser, obrar y vivir, esto es, existir actualmente.

Demostración: La demostración de esta proposición, o más bien la cosa misma, es evidente por sí misma y también por la definición del deseo. Pues el deseo de vivir, de obrar, etc., felizmente, o sea, de vivir bien es (*por 3/af1*) la misma esencia del hombre, esto es (*por 3/7*), el conato con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser. Luego nadie puede desear, etcétera.

PROPOSICIÓN 22

Ninguna virtud puede concebirse anterior a ésta (a saber, al esfuerzo por conservarse).

Demostración: El conato de conservarse es la esencia misma de la cosa (*por 3/7*). Si pudiera, pues, concebirse alguna virtud anterior a ésta, a saber, a este conato, entonces se concebiría (*por 4/d8*) la misma esencia de la cosa como anterior a sí misma, lo cual (como es por sí mismo evidente) es absurdo. Luego ninguna virtud, etcétera.

Corolario

El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues ningún principio puede concebirse anterior a éste (*por la proposición precedente*), y sin el mismo (por 4/21) no se puede concebir virtud alguna.

PROPOSICIÓN 23

No se puede afirmar, en general, que el hombre obra por virtud, en cuanto que es determinado a obrar por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino tan sólo en cuanto que es determinado por el hecho de entender. |

Demostración: En la medida en que el hombre es determinado a 182
obrar porque tiene ideas inadecuadas, padece (*por 3/1*), es decir (*por 3/d1 y 3/d2*), hace algo que no puede ser percibido por su sola esencia, esto es (*por 4/d8*), que no se sigue de su misma virtud. Pero, en cuanto que es determinado a obrar algo porque entiende, entonces (*por la misma 3/1*) obra, es decir (*por 3/d2*), hace algo que se percibe por su sola esencia, o sea (*por 4/d8*), que se sigue adecuadamente de su misma virtud.

PROPOSICIÓN 24

Actuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mis-

mo) por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad.

Demostración: Actuar absolutamente por virtud no es otra cosa (*por 4/d8*) que actuar por las leyes de la propia naturaleza. Ahora bien, nosotros sólo actuamos en la medida en que entendemos (*por 3/3*). Luego actuar por virtud, en nosotros, no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser por la guía de la razón, y esto (*por 4/22c*) según el principio de buscar su utilidad.

PROPOSICIÓN 25

Nadie se esfuerza en conservar su ser por otra cosa.

Demostración: El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, se define por la sola esencia de la misma cosa (*por 3/7*); y del solo hecho de que ella se dé, y no de la esencia de otra cosa, se sigue necesariamente (*por 3/6*) que cada uno se esfuerza en conservar su ser. Esta proposición es, además, evidente por *4/22c*; pues, si el hombre se esforzara en conservar su ser por otra
183 cosa, entonces aquella cosa | sería el primer fundamento de la virtud (como es por sí mismo evidente), lo cual (por el corolario citado) es absurdo. Luego nadie se esfuerza, etcétera.

PROPOSICIÓN 26

Aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender.*

Demostración: El esfuerzo por conservarse no es nada más que la esencia de la cosa misma (*por 3/7*), la cual, por el solo hecho de existir como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia (*por 3/6*) y de hacer aquellas cosas que se siguen necesariamente de su naturaleza dada (ver la definición de apetito en *3/9e*). Ahora bien, la esencia de la razón no es otra cosa que nuestra alma, en cuanto que entiende con claridad y distinción (ver su definición en *2/40e2*). Luego (*por 2/40*) todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender. Por otra parte, como este conato del alma con el que el alma, en cuanto que razona, se esfuerza en conservar su ser, no es otra cosa que entender (*por la 1.ª parte de esta demostración*), ese esfuerzo por entender (*por 4/22c*) es el primero y único fundamento de la virtud; y no nos esforzaremos en entender las cosas por algún fin (*por 4/25*), sino que, por el contrario, el alma, en cuanto que razona, no podrá concebir que le sea bueno sino aquello que conduce a entender (*por 4/d1*).

PROPOSICIÓN 27

No sabemos con certeza que algo es bueno o malo, sino aquello que conduce realmente a entender o aquello que puede impedir que entendamos.

Demostración: El alma, en cuanto que razona, no apetece otra cosa que entender, ni juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender (*por la proposición precedente*). Ahora bien, el alma (*por 2/41* y *2/43*, y ver *2/43e*) | no tiene certeza de las cosas 184
sino en cuanto que tiene ideas adecuadas, o sea (*lo cual por 2/40e es lo mismo*), en cuanto que razona. Luego no sabemos con certeza que algo es bueno, sino aquello que conduce realmente a entender; y, al contrario, malo, aquello que puede impedir que entendamos.

PROPOSICIÓN 28

El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios.

Demostración: El objeto supremo que el alma puede entender, es Dios, esto es (*por 1/d6*), un ser absolutamente infinito y sin el cual (*por 1/15*) nada puede ser ni ser concebido. Por tanto (*por 4/26* y *4/27*), la suprema utilidad o bien (*por 4/d1*) del alma es el conocimiento de Dios. Por otra parte, el alma tan sólo obra (*por 3/1*) y tan sólo se puede decir sin restricción que obra por virtud (*por 4/23*), en cuanto que entiende. La virtud absoluta del alma es, pues, entender. Pero el objeto supremo que el alma puede entender es Dios (como ya hemos demostrado). Luego la suprema virtud del alma es entender o conocer a Dios.

PROPOSICIÓN 29

Cualquier cosa singular, cuya naturaleza es totalmente diversa de la nuestra, no puede ayudar ni reprimir nuestra potencia de actuar, y, en general, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala, a menos que tenga algo común con nosotros.

Demostración: La potencia por la cual cualquier cosa singular y, por tanto (*2/10c*), el hombre existe y obra, no es determinada sino por otra cosa singular (*1/28*), cuya naturaleza (*por 2/6*) debe ser entendida por el mismo atributo por el que | se concibe la naturale- 185
za humana. De ahí que nuestra potencia de actuar, de cualquier modo que se la conciba, puede ser determinada y, por lo mismo, favorecida o reprimida por la potencia de otra cosa singular que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa que es totalmente diversa de la nuestra. Y, como llamamos bueno o malo a aquello que es causa de alegría o de tristeza (*por 4/8*), esto es (*por*

3/11e), que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de actuar, se sigue que una cosa que es totalmente diversa de la nuestra, no puede ser para nosotros ni buena ni mala.

PROPOSICIÓN 30

Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que, en la medida en que es mala para nosotros, también nos es contraria.

Demostración: Llamamos malo a aquello que es causa de tristeza (*por 4/8*), esto es (por su definición que se ve en *3/11e*), que disminuye o reprime nuestra potencia de actuar. Así, pues, si una cosa pudiera ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros, podría disminuir o estorbar lo mismo que tiene de común con nosotros, lo cual (*por 3/4*) es absurdo. Luego, ninguna cosa puede ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros; sino que, al contrario, en la medida en que es mala, esto es (como ya hemos mostrado), en que puede disminuir o reprimir nuestra potencia de actuar, en esa misma medida (*por 3/5*) es contraria a nosotros.

PROPOSICIÓN 31

En cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

Demostración: Pues, en cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede (*por la proposición precedente*) ser
186 mala. Será, pues, necesariamente o buena | o indiferente. Si se supone lo último, es decir, que no es buena ni mala, entonces (*por 4/d1*)[25], de su naturaleza no se seguirá nada que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es (por hipótesis), que sirva para la conservación de la cosa misma. Pero esto es absurdo (*por 3/6*). Luego, en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente buena.

Corolario

De aquí se sigue que, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil o más buena es para nosotros; y, al revés, cuanto más útil es para nosotros una cosa, más concuerda con nuestra naturaleza [.]

25. OP, 186/2 (Gb, Pe, Ak, Cu, Gi) «axiom. 3»; NS «axioma». La cita de OP es errónea, porque sólo hay un axioma. La de NS es improcedente por el sentido del contexto, igual que «1/ax3» (Schmidt, Kl) y «4/d2-3» (Saisset). Por eso hemos optado por «4/d1» (Vl, Bac, Ap, Cai, Mi), con cuyo contenido viene a coincidir el texto de «4/ax3» que ha intentado reconstruir Ak, 192.

Pues, en cuanto que no concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente diversa de nuestra naturaleza o contraria a ella. Si es diversa, entonces (*por 4/29*) no podrá ser ni buena ni mala; en cambio, si es contraria, también será contraria a aquella que concuerda con nuestra naturaleza, esto es (*por la proposición precedente*), contraria al bien, o sea, mala. Nada, pues, puede ser bueno sino en cuanto que concuerda con nuestra naturaleza; y por tanto, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil es, y al revés.

PROPOSICIÓN 32

En cuanto que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza.

Demostración: Las cosas que se dice que concuerdan en naturaleza, se entiende que concuerdan en potencia (*por 3/7*), y no en impotencia o en negación, ni, por tanto (*ver 3/3e*), en pasión. De ahí que, en cuanto que los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza.

Escolio

La cosa es también clara por sí misma. Pues quien dice que lo blanco y lo negro sólo concuerdan en que ninguno de ellos es rojo, afirma simplemente que lo blanco y lo negro no concuerdan en nada. Y así también, si uno dice que la piedra y el hombre sólo
concuerdan en | que tanto uno como otro es finito, impotente, o 187
que no existe por la necesidad de su naturaleza o que, en fin, es superado infinitamente por la potencia de las causas exteriores, ese tal afirma sin más que la piedra y el hombre no concuerdan en nada. Pues, las cosas que sólo concuerdan en la negación o en aquello que no tienen, no concuerdan realmente en nada.

PROPOSICIÓN 33

Los hombres pueden discrepar en naturaleza en cuanto que soportan los conflictos de afectos que son pasiones; y en esa misma medida también, un solo y mismo hombre es variable e inconstante.

Demostración: La naturaleza o esencia de los afectos no puede ser explicada por nuestra sola esencia o naturaleza (*por 3/d1* y *3/d2*), sino que debe ser definida por la potencia, esto es (*por 3/7*), por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra. De donde resulta que de cada afecto se dan tantas especies como especies hay de objetos por los que somos afectados (*ver 3/56*); y que los hombres son afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto

(*ver 3/51*) y en esa misma medida discrepan en naturaleza; y, en fin, que uno y el mismo hombre (*por la misma 3/51*) es afectado de maneras diversas hacia el mismo objeto y en esa misma medida es variable, etcétera.

PROPOSICIÓN 34

En cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.

Demostración: Un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca, por tener algo semejante a la cosa que Pablo odia (*por 3/16*) o porque Pedro posee él solo una cosa que también el mismo Pablo ama (*ver 3/32* y *3/32e*), o por otras causas (ver la principal en *3/55e*). Y por eso, de ahí resultará (*por 3/af7*) que Pablo odie a Pedro y, por lo mismo, será fácil (*por 3/40* y *3/40e*)
188 | que Pedro tenga, a su vez, odio a Pablo, y que por ello mismo (*por 3/39*) se esfuercen en hacerse daño el uno al otro, esto es (*por 4/30*), que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de tristeza siempre es pasión (*por 3/59*). Luego los hombres, en cuanto que sufren los conflictos de afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.

Escolio

He dicho que Pablo tiene odio a Pedro porque imagina que éste posee aquello que el mismo Pablo también ama. De donde parece seguirse, a primera vista, que estos dos, por amar el mismo objeto y, en consecuencia, por concordar en naturaleza, se hacen daño el uno al otro. Y, por tanto, si esto es verdad, serían falsas *4/30* y *4/31*. Pero, si queremos examinar el asunto con ecuanimidad, veremos que todo ello es totalmente coherente. Pues esos dos no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza, esto es, en cuanto que ambos aman lo mismo, sino en cuanto que discrepan entre sí. Pues, en cuanto que uno y otro aman lo mismo, su amor mutuo es con ello fomentado (*por 3/31*), es decir (*por 3/af6*), se fomenta con ello su mutua alegría. Está, pues, muy lejos de que, en cuanto que aman el mismo objeto y concuerdan en naturaleza, se molesten mutuamente. Por el contrario, la causa de esto no es otra, según he dicho, sino que se supone que discrepan en naturaleza. Suponemos, en efecto, que Pedro tiene la idea de la cosa amada ya poseída y Pablo, en cambio, la idea de la cosa amada perdida. De donde resulta que éste es afectado de tristeza y aquél de alegría, y que, en este sentido, son contrarios entre sí. Y de esta manera podemos fácilmente mostrar que las demás causas de odio dependen tan

sólo de que los hombres discrepan en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan.

PROPOSICIÓN 35

Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza.

Demostración: En la medida en que los hombres sufren los conflictos de afectos que son pasiones, pueden ser diversos en naturaleza (*por 4/33*) y | contrarios entre sí (*por la proposición precedente*). En cambio, sólo se dice que los hombres actúan, en la medida en que viven bajo la guía de la razón (*por 3/3*); y por lo mismo, todo cuanto se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que se define por la razón, debe ser entendido (*por 3/d2*) por la sola naturaleza humana como por su causa próxima. Ahora bien, como cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por rechazar lo que juzga malo (*por 4/19*); y como, además, aquello que, en virtud del dictamen de la razón, juzgamos que es bueno o que es malo, es necesariamente bueno o malo (*por 2/41*), se sigue que los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, sólo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre, es decir (*por 4/31c*), aquellas que concuerdan con la naturaleza de cada hombre. Y, por consiguiente, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto que viven bajo la guía de la razón. 189

Corolario 1

No hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón. En efecto, lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza (*por 4/31c*), es decir (como es por sí mismo evidente), el hombre. Ahora bien, el hombre actúa plenamente en virtud de las leyes de su naturaleza, cuando vive bajo la guía de la razón (*por 3/d2*), y sólo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre (*por la proposición precedente*). Luego nada hay, entre las cosas singulares, que sea más útil al hombre que el hombre, etcétera.

Corolario 2

Cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros; pues, cuanto más busca cada uno lo que le es útil y se esfuerza en conservarse, más

dotado está de virtud (*por 4/20*), o lo que es lo mismo (*por 4/d8*), más dotado está, en virtud de las leyes de su naturaleza, de potencia para obrar, esto es (*por 3/3*), para vivir bajo la guía de la razón. Ahora bien, los hombres concuerdan lo más posible en naturaleza cuando viven bajo la guía de la razón (*por la proposición precedente*). Luego (*por el corolario precedente*), los hombres serán tanto más útiles los unos para los otros cuanto más busca cada uno lo que a él le es útil. |

190 *Escolio*

Lo que acabamos de mostrar lo atestigua también cada día la misma experiencia con tantos y tan elocuentes testimonios que casi todos tienen en la boca «el hombre es un Dios* para el hombre». Rara vez sucede, sin embargo, que los hombres vivan bajo la guía de la razón; sino que están conformados de tal suerte que la mayoría son envidiosos y se molestan mutuamente. A pesar de ello, apenas pueden llevar una vida solitaria, de suerte que a la mayoría les ha agradado mucho aquella definición, de que el hombre es una animal social*. Y, a decir verdad, la realidad es que de la común sociedad de los hombres surgen muchas más ventajas que perjuicios. Ríanse, pues, cuanto quieran, de las cosas humanas los satíricos y detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos, cuanto puedan, la vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, sin embargo, que con la ayuda mutua los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes les acechan. Por no mencionar que es mucho más excelente y más digno de nuestro conocimiento contemplar las obras de los hombres que las de los brutos. Pero sobre estas cosas más ampliamente en otro lugar.

PROPOSICIÓN 36

El sumo bien de quienes persiguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar igualmente de él.

Demostración: Obrar por virtud es obrar bajo la guía de la razón (*por 4/24*), y cuanto intentamos hacer en virtud de la razón, es entender (*por 4/26*); y, por tanto (*por 4/28*), el sumo bien de quienes persiguen la virtud, es conocer a Dios, es decir (*por 2/47* y *2/47e*), un bien que es común a todos los hombres y que puede ser igualmente poseído por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza.

Escolio

Si alguien pregunta, pues, qué sucedería, si el sumo bien de quienes siguen la virtud no fuera común a todos: ¿no se seguiría | de ahí, 191
como antes (*ver 4/34*), que los hombres que viven bajo la guía de la razón, esto es (*por 4/35*), en cuanto que concuerdan en naturaleza, serían contrarios entre sí? Ese tal reciba esta respuesta: que no de un accidente, sino de la misma naturaleza de la razón procede que el sumo bien del hombre sea común a todos, a saber, porque se deduce de la misma esencia humana, en cuanto que se define por la razón; y porque el hombre no podría ni ser ni ser concebido, si no tuviera la potestad de gozar de este sumo bien. Pues pertenece (*por 2/47*) a la esencia del alma humana el tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

PROPOSICIÓN 37

El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.

Demostración [1]: Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son sumamente útiles para el hombre (*por 4/35c1*); y, por tanto (*por 4/19*), bajo la guía de la razón, necesariamente nos esforzaremos en lograr que los hombres vivan bajo la guía de la razón. Pero el bien que desea para sí todo aquel que vive bajo la guía de la razón, esto es (*por 4/24*), que persigue la virtud, es entender (*por 4/26*). Luego el bien que desea para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres. Por otra parte, el deseo, en cuanto que se refiere al alma, es la misma esencia del alma (*por 3/af1*), y la esencia del alma consiste en el conocimiento (*por 2/11*), el cual implica el conocimiento de Dios (*por 2/47*), sin el cual (*por 1/15*) no puede ella ni ser ni ser concebida. Por consiguiente, cuanto mayor conocimiento de Dios implica la esencia del alma, mayor es también el deseo con que aquel que persigue la virtud, desea para otro el bien que desea para sí.

De otra forma [2]: El bien, que el hombre desea para sí y que ama, lo amará con mayor constancia, | si viera que otros aman el 192
mismo (*por 3/31*); y, por tanto (*por 3/31c*), se esforzará por que los demás lo amen también. Y como este bien (*por la proposición precedente*) es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará, pues (*por el mismo motivo*), por que todos gocen de él, y (*por 3/37*) tanto más cuanto más goce él mismo de ese bien.

Escolio 1

[*a*] Quien sólo por afecto se esfuerza por que los demás amen lo que él ama y por que los demás vivan según su propio ingenio, obra sólo por impulso y es, por tanto, odioso; sobre todo para aquellos a quienes gustan otras cosas y que, por tanto, también procuran y se esfuerzan con el mismo impulso por que los demás vivan, a su vez, según su propio ingenio. Además, como el sumo bien que los hombres apetecen por afecto, suele ser tal que sólo uno puede poseerlo, resulta que quienes aman, no son de ánimo coherente y, mientras disfrutan contando las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos. En cambio, quien se esfuerza en guiar a los demás por la razón, no obra por impulso, sino humana y benignamente, y es de ánimo sumamente coherente* [.]

[*b*] Por otra parte, refiero a la religión cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios. Llamo, en cambio, piedad*, al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón. Y al deseo, por el que el hombre que vive según la guía de la razón, es consciente de que tiene que unir los demás a él por amistad, lo llamo honestidad; y honesto llamo a aquello que alaban los hombres que viven bajo la guía de la razón, y deshonesto, en cambio, a aquello que se opone al vínculo de amistad. Aparte de esto, también he mostrado cuáles son los fundamentos del Estado [.]

[*c*] Además, por lo antes dicho se percibe fácilmente la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia; a saber, que la verdadera virtud no es otra cosa que vivir bajo la sola guía de la razón; y que, por tanto, la impotencia consiste únicamente en que el hombre soporta ser arrastrado por las cosas que están fuera de él, y ser determinado por ellas a hacer aquello que exige la constitución ordinaria de las cosas exteriores, y no su propia naturaleza, considerada en sí sola [.]

[*d*] Y esto es lo que en *4/18e* prometí demostrar. Por lo cual resulta claro que aquella ley de no matar a los animales está fundada más bien en una vana superstición y una misericordia mujeril, que
193 en | la sana razón. Pues la razón de buscar nuestra utilidad nos enseña que establezcamos lazos firmes[26] con los hombres, pero no

26. OP, 193/1-2 «docet... necessitudinem cum hominibus jungere»; NS «docet... necessitudinem nos cum hominibus jungendi». La divergencia entre ambos textos reside en si «necessitudinem» es complemento de «docet» (NS, Bae, Ap, Cai, Pe, Cu, Mi, Kl) o más bien (OP, Gb, Gi), como creemos, de «jungere»: TP, 1, § 7, 276/1; 2, § 13, 281/3; en sentido análogo en *Ética*, 4/c12: «utile est consuetudines jungere»; 4/71d, 263/26-27: «maximâ amicitiae necessitudine invicem junxerunt»; v. 4/c17, 4/c26.

con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, sino que tengamos sobre ellos el mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros. Más aun, como el derecho de cada uno se define por la virtud o potencia de cada uno, los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. No niego, sin embargo, que los brutos sientan; pero sí niego que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca, y tratarlos como más nos convenga; puesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos (*véase 3/57e*) [.]

[*e*] Me resta explicar qué es lo justo, qué lo injusto, qué el pecado y qué, en fin, el mérito. Pero sobre esto véase el siguiente escolio.

Escolio 2

[*a*] En el *Apéndice* de la primera parte, prometí explicar qué es la alabanza y el vituperio, el mérito y el pecado, lo justo y lo injusto. Lo que concierne a la alabanza y al vituperio, lo he explicado en *3/29e*; en cuanto a lo demás, es éste el momento de hablar. Pero antes hay que decir algo acerca del estado natural y civil del hombre.

[*b*] Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio (*ver 4/19* y *4/20*) y se venga (*ver 3/40c2*), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (*ver 3/28*). Y, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho (*por 4/35c1*) sin daño alguno de otro. Mas, como están sometidos a afectos (*por 4/4c*) que superan con mucho la potencia o virtud humana (*4/6*), con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones (*por 4/33*) y son contrarios entre sí (*por 4/34*), siendo así que necesitan de la ayuda mutua (*por 4/35e*). De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que | renuncien a su derecho natural y que se 194
den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro. De qué modo, sin embargo, pueda hacerse esto, a saber, que los hombres, que están necesariamente sometidos a los afectos (*por 4/4c*) y son inconstantes y variables (*por 4/33*), puedan darse mutua seguridad y confiar unos en otros, está claro por *4/7* y *3/39*. A saber, porque ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor. En virtud

de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad*, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos (*por 4/17e*), sino con amenazas. Ahora bien, esta sociedad, fundada en las leyes y en la potestad de conservarse, se llama Estado, y quienes son defendidos por su derecho, ciudadanos [.]

[*c*] Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos; pues todo el que está en el estado natural, mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio y teniendo sólo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo; de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común
195 acuerdo se decide | qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. El pecado no es, pues, otra cosa que la desobediencia, la cual, por tanto, sólo es castigada por el derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia es atribuida como mérito al ciudadano, porque por ella sola se le considera digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es dueño de una cosa por común acuerdo, ni hay nada en la naturaleza que pueda decirse que es de este hombre y no de aquél, sino que todas son de todos. Y, por consiguiente, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de atribuir a cada uno lo suyo o de quitar a alguien lo que es suyo, esto es, en el estado natural no se hace nada que pueda decirse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es de éste y qué de aquél. Por todo ello está claro que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del alma. Pero sobre esto basta.

PROPOSICIÓN 38

Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.

Demostración: Cuanto más apto se hace el cuerpo para estas cosas, más apta se hace el alma para percibir (*por 2/14*). De ahí que lo que dispone de esa manera al cuerpo y lo hace apto para ellas, es

necesariamente bueno o útil (*por 4/26* y *4/27*), y tanto más útil cuanto más apto puede hacer al cuerpo; y es nocivo, por el contrario (por la misma *2/14* invertida y por *4/26* y *4/27*), si hace al cuerpo menos apto para ellas.

PROPOSICIÓN 39

Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo.

Demostración: El cuerpo humano necesita de muchísimos otros cuerpos para conservarse (*por 2/post4*). Ahora bien, aquello que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comunican entre sí sus movimientos en una determinada proporción (*por la definición que precede al lema 4, que sigue a 2/13*).
Luego las mismas cosas que hacen que se | conserve la proporción 196
de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, conservan también la forma del cuerpo humano, y hacen, por tanto (*por 2/post2 y post6*), que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchos modos y que él mismo afecte de muchos modos a los cuerpos exteriores; y, por consiguiente (*por la proposición precedente*), son buenas. Por otra parte, las cosas que hacen que las partes del cuerpo humano adquieran otra proporción de movimiento y reposo, hacen también (*por la misma definición de la 2.ª parte*) que el cuerpo humano revista otra forma, esto es (como es claro por sí mismo y hemos advertido al final del prólogo de esta parte), que el cuerpo humano sea destruido, y, en consecuencia, que se haga totalmente inepto para poder ser afectado de muchos modos; y, por tanto (*por la proposición precedente*), son malas.

Escolio

Cuánto pueden estas cosas ayudar o estorbar al alma, se explicará en la quinta parte. No obstante, aquí hay que señalar que yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes se disponen de suerte que adquieren entre ellas otra proporción de movimiento y reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya. Ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver; más aun, la misma experiencia parece sugerir otra cosa.

Ya que sucede a veces que un hombre sufre tales cambios que yo no diría fácilmente que sigue siendo el mismo: como he oído contar de cierto poeta español*, que había sufrido una enfermedad y, aunque había curado de ella, quedó, en cambio, tan desmemoriado de su vida pasada que no creía ser suyas las comedias y tragedias que había hecho; y en verdad que podría haber sido considerado como un niño adulto, si hubiera olvidado también su lengua nativa. Y, si esto parece increíble, qué diremos de los niños. El hombre de avanzada edad cree que la naturaleza de éstos es tan diversa de la suya que no podría convencerse de que fue un día niño, si no coligiera por los demás lo suyo propio. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas preguntas, prefiero dejar esto a medias. |

197 PROPOSICIÓN 40

Las cosas que conducen a la sociedad de los hombres o las que hacen que los hombres vivan en concordia, son útiles; y, al contrario, son malas las que provocan la discordia en la sociedad.

Demostración: Porque las cosas que hacen que los hombres vivan en concordia, hacen, a la vez, que vivan bajo la guía de la razón (*por 4/35*), y por tanto (*por 4/26* y *4/27*) son buenas; y (por la misma razón), al contrario, son malas aquellas que provocan discordias.

PROPOSICIÓN 41

La alegría no es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala.

Demostración: La alegría (*por 3/11* y *3/11e*) es un afecto por el que se aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; por el contrario, la tristeza es un afecto por el que se disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo. Y por tanto (*por 4/38*), la alegría es directamente buena, etcétera.

PROPOSICIÓN 42

La jovialidad no puede tener exceso, sino que es siempre buena; y al contrario, la melancolía es siempre mala.

Demostración: La jovialidad (ver su definición en *3/11e*) es la alegría que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que todas las partes del cuerpo estén igualmente afectadas, esto es (*por 3/11*), que la potencia de actuar del cuerpo se aumente o favorezca de suerte que todas sus partes adquieran la misma proporción de movimiento y reposo; y, por tanto (*por 4/39*), la jovialidad es siem-
198 pre buena. La melancolía, en | cambio, es (ver su definición en el

mismo *3/11e*) la tristeza que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que la potencia de actuar del cuerpo, en su totalidad, se disminuye o reprime, y, por tanto (*por 4/38*), es siempre mala.

PROPOSICIÓN 43

El placer puede tener exceso y ser malo; en cambio, el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, es decir, la alegría es mala.

Demostración: El placer es la alegría que, en cuanto que se refiere al cuerpo, consiste en esto: que una o algunas de sus partes son afectadas más que las demás (ver su definición en *3/11e*), y la potencia de este afecto puede superar a las demás acciones del cuerpo (*por 4/6*) y adherirse pertinazmente al mismo, e impedir así que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchos modos; y por tanto (*por 4/38*), puede ser malo. Por el contrario, el dolor, por ser tristeza, considerado en sí mismo, no puede ser bueno (*por 4/41*). Pero, como su fuerza y aumento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra (*por 4/5*), podemos concebir infinitos grados y modalidades de este afecto (*por 4/3*); y, por tanto, podemos concebirle tal que pueda reprimir el placer para que no tenga exceso, y en ese sentido (*por la primera parte de esta proposición*) hacer que el cuerpo no se haga menos apto. Y, por consiguiente, en esa medida será bueno.

PROPOSICIÓN 44

El amor y el deseo pueden tener exceso.

Demostración: El amor es la alegría (*por 3/af6*), acompañada de la idea de una causa exterior; y por tanto, el placer (*por 3/11e*), acompañado de la idea de una causa exterior, es amor. Luego el amor (*por la proposición precedente*) puede tener exceso. Además, el deseo es tanto mayor | cuanto mayor es el afecto del que surge 199
(*por 3/37*). De ahí que, así como un afecto (*por 4/6*) puede superar a las demás acciones del hombre, así también el deseo que surge de ese afecto, puede superar a los demás deseos; y, por tanto, puede tener el mismo exceso que en la proposición precedente hemos demostrado del placer.

Escolio

La jovialidad, que he dicho que es buena, se concibe más fácilmente que se observa. Pues los afectos cuyos conflictos soportamos a diario, se refieren casi siempre a alguna parte del cuerpo que es

afectada más que las demás, y por eso casi siempre tienen exceso y de tal modo retienen al alma en la sola contemplación de un objeto, que no puede pensar en otros. Y, aun cuando los hombres están sometidos a muchos afectos y son por tanto muy pocos los que soportan siempre uno y el mismo afecto, no faltan, sin embargo, algunos a los que está pertinazmente adherido uno y el mismo afecto. Vemos, en efecto, que a veces los hombres son de tal modo afectados por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo delante; y, cuando esto sucede a un hombre que no está dormido, decimos que delira o está loco; y no menos locos se cree que están quienes arden en amor y pasan las noches y los días soñando sólo en la amante o en la meretriz, puesto que suelen causar la risa. En cambio, cuando el avaro no piensa más que en el lucro o en las monedas, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, ya que suelen ser molestos y se les considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se las enumere entre las enfermedades.

PROPOSICIÓN 45

El odio nunca puede ser bueno.

Demostración: Al hombre que odiamos, nos esforzamos en destruirlo (*por 3/39*), esto es (*por 4/37*), nos esforzamos en algo que es malo. |

200 *Escolio [1]*

Adviértase que aquí y en lo que sigue, sólo entiendo por odio el que se dirige a los hombres.

Corolario 1

La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o surgen de él, son malos, lo cual está claro también por *3/39* y *4/37*.

Corolario 2

Todo lo que apetecemos porque estamos afectados de odio, es deshonesto, y en el Estado, injusto. Lo cual también está claro por *3/39* y por las definiciones de lo deshonesto y lo injusto, que se ven en *4/37e*.

Escolio [2]

[*a*] Entre la irrisión (que en el corolario 1 he dicho que es mala) y la risa reconozco una gran diferencia. Porque la risa, como también la broma, es mera alegría y, por tanto, con tal que no tenga

exceso, es por sí misma buena (*por 4/41*). Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohibe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he orientado mi ánimo. Ni un numen ni otro que no sea un envidioso, se deleita con mi impotencia y con mi desgracia, ni atribuye a nuestra virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son signos de un ánimo impotente; sino que, por el contrario, cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina [.]

[*b*] Así, pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, por supuesto, hasta la náusea, que eso no es deleitarse), es propio del sabio. Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de las que cada uno puede usar sin perjuicio de otro. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto | para todas las cosas 201
que pueden seguirse de su naturaleza, y que, por consiguiente, también el alma sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez. Esta norma de vida está, pues, plenamente acorde tanto con nuestros principios como con la práctica común. De ahí que, si alguna otra hay, esta norma de vida es la mejor, y hay que recomendarla por todos los medios, sin que sea necesario tratar más clara y largamente esto.

PROPOSICIÓN 46

Quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza, en cuanto puede, por compensar el odio, la ira, el desprecio, etc., de otro hacia él con el amor o la generosidad.

Demostración: Todos los afectos de odio son malos (*por el corolario 1 de la proposición precedente*), y por tanto, quien vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en no sufrir los conflictos de los afectos de odio (*por 4/19*); y, en consecuencia (*por 4/37*), se esforzará en que tampoco otro soporte esos afectos. Ahora bien, el odio se aumenta con el odio recíproco y, al contrario, puede ser extinguido por el amor (*por 3/43*), hasta el punto de que el odio se transforme en amor (*por 3/44*). Luego, quien vive bajo la guía de la razón, se esforzará en compensar el odio, etc., de otro con el amor, es decir, con la generosidad (ver su definición en *3/59e*).

Escolio

Quien quiere vengar las injurias con el odio recíproco, vive sin duda míseramente. Quien, por el contrario, intenta vencer el odio con el amor, ese tal lucha alegre y seguro; resiste con la misma facilidad a muchos hombres que a uno solo y no necesita en absoluto el auxilio de la fortuna. Y, en cambio, aquellos a los que vence, ceden contentos, no por falta, sino por aumento de fuerzas. Todo lo cual se sigue tan claramente de las simples definiciones de amor y de entendimiento que no es necesario demostrar cada punto por separado.

PROPOSICIÓN 47

Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos. |

202 *Demostración*: Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo (*por 3/af13*) es tristeza, y la esperanza (ver la explicación de *3/af12* y de *3/af13*) no se da sin miedo. Y, por tanto (*por 4/41*), estos afectos no pueden ser por sí mismos buenos, sino tan sólo en cuanto que pueden reprimir el exceso de alegría (*por 4/43*).

Escolio

A ello se añade que estos afectos indican defecto de conocimiento e impotencia del alma; y por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la grata sorpresa y la decepción son signos de impotencia de ánimo. Pues, aunque la seguridad y la grata sorpresa son afectos de alegría, suponen, sin embargo, que les ha precedido la tristeza, a saber, la esperanza y el miedo. Así, pues, cuanto más nos esforzamos en vivir bajo la guía de la razón, más nos esforzamos en depender menos de la esperanza y librarnos del miedo, y en dominar, en cuanto podemos, a la fortuna, y en dirigir nuestras acciones con el consejo seguro de la razón.

PROPOSICIÓN 48

Los afectos de la sobrestima y del desdén son siempre malos.

Demostración: Estos afectos (*por 3/af21* y *3/af22*) repugnan a la razón y, por tanto (*por 4/26* y *4/27*), son malos.

PROPOSICIÓN 49

La sobrestima fácilmente hace soberbio al hombre que es sobrestimado.

Demostración: Si vemos que alguien, por amor, opina de nosotros mejor de lo justo, fácilmente nos gloriaremos (*por 3/41e*), o sea,

seremos afectados de alegría (*por 3/af30*) y fácilmente creeremos el bien que oímos atribuirnos (*por 3/25*). De ahí que, por amor a nosotros, opinaremos de nosotros mejor de lo justo, esto es (*por 3/af28*), fácilmente nos ensoberbeceremos. |

PROPOSICIÓN 50 203

*La compasión**, *en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil.*

Demostración: Pues la compasión es (*por 3/af18*) tristeza, y, por tanto (*por 4/41*), por sí misma mala. En cambio, el bien que de ella se sigue, a saber, que nos esforzamos en librar de la miseria al hombre, cuya miseria sentimos (*por 3/27c3*), lo deseamos hacer en virtud del solo dictamen de la razón (*por 4/37*), y sólo por el dictamen de la razón podemos hacer algo que sabemos con certeza que es bueno (*por 4/27*). Y, por consiguiente, la compasión, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí misma mala e inútil.

Corolario

De aquí se sigue que el hombre que vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en lograr no ser tocado por la compasión.

Escolio

Quien ha conocido rectamente que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nadie, sino que, en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre*. A esto se añade que aquel que fácilmente es tocado por el afecto de la compasión y por la miseria o las lágrimas de otro, con frecuencia hace algo de lo que después se arrepiente; tanto porque por afecto no hacemos nada que sepamos con certeza que es bueno, como porque fácilmente somos engañados por las falsas lágrimas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues el que ni por la razón ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otros, con razón se llama inhumano, ya que (*por 3/27*) parece ser desemejante al hombre. |

PROPOSICIÓN 51 204

El aprecio no repugna a la razón, sino que puede concordar con ella y surgir de ella.

Demostración [1]: Pues el aprecio es el amor hacia aquel que ha hecho bien a otro (*por 3/af19*), y por tanto puede referirse al alma

en cuanto que se dice que actúa (*por 3/59*), esto es (*por 3/3*), en cuanto que entiende; y, por consiguiente, concuerda con la razón.

De otra manera [2]: Quien vive bajo la guía de la razón, el bien que desea para sí, lo desea también para otro (*por 4/37*). De ahí que, por el hecho de ver que alguien hace bien a otro, su conato de hacer el bien es favorecido, esto es (*por 3/11e*), se alegrará, y esta alegría (por hipótesis) irá acompañada de la idea de aquel que hizo bien a otro. Y, por tanto (*por 3/af19*), lo aprecia.

Escolio

La indignación, tal como es por nosotros definida (*ver 3/af20*), es necesariamente mala (*por 4/45*). Pero hay que advertir que, cuando la suprema potestad, en virtud del anhelo que la obliga a defender la paz, castiga a un ciudadano que hizo una injusticia a otro, no digo que se indigna contra el ciudadano, puesto que no lo castiga impulsada por el odio, a fin de perder a un ciudadano, sino movida por la piedad.

PROPOSICIÓN 52

El contento de sí puede surgir de la razón, y sólo el contento de sí que surge de la razón, es el máximo que puede darse.

Demostración: El contento de sí es la alegría que surge de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de obrar (*por 3/af25*). Pero la verdadera potencia o virtud del hombre es la misma razón (*por 3/3*), que el hombre contempla clara y distintamente (*por*
205 *2/40* y *2/43*). | Luego el contento de sí surge de la razón. Además, mientras el hombre se contempla a sí mismo, no percibe nada clara y distintamente, o sea, adecuadamente, fuera de aquellas cosas que se siguen de su misma potencia de actuar (*por 3/d2*), esto es (*por 3/3*), que se siguen de su potencia de entender. Y por tanto, de esta sola contemplación surge el máximo contento de sí que puede darse.

Escolio

El contento de sí es realmente lo máximo que podemos esperar, porque (*por 4/25*) nadie se esfuerza en conservar su ser por algún fin. Y, como este contento de sí es favorecido y corroborado sin límite por las alabanzas (*por 3/53c*), y, al contrario (*por 3/55c*), es perturbado sin límite por el vituperio, somos guiados en sumo grado por la gloria y apenas podemos soportar la vida con oprobio.

PROPOSICIÓN 53

La humildad no es virtud, es decir, no surge de la razón.

Demostración: La humildad es la tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia (*por 3/af26*). En cambio, en la medida en que el hombre se conoce a sí mismo por la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es (*por 3/3*), su potencia. De ahí que, si el hombre, mientras se contempla a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, no es porque se entiende, sino (como hemos mostrado en *3/55*) porque su potencia de obrar es reprimida. Porque, si suponemos que el hombre concibe su impotencia porque entiende algo más potente que él, con cuyo conocimiento define su potencia de obrar, entonces no concebimos sino que el hombre se entiende distintamente, o sea (*por 4/26*), que su potencia de obrar es favorecida. Por consiguiente, la humildad, o sea, la tristeza que surge de que el hombre contempla su impotencia, no surge de la verdadera contemplación, o sea, de la razón, ni es virtud, sino pasión. |

PROPOSICIÓN 54 206

El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente.

Demostración: La primera parte de esta proposición se demuestra como la precedente. La segunda, en cambio, está clara por la sola definición de este afecto (*ver 3/af27*), pues primero se deja vencer por un mal deseo y después por la tristeza.

Escolio

Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no teme*. Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados.

PROPOSICIÓN 55

La máxima soberbia o la máxima abyección es la máxima ignorancia de sí mismo.

Demostración: Está claro por 3/af28 y 3/af29.

PROPOSICIÓN 56

La máxima soberbia o la máxima abyección indica la máxima impotencia del ánimo. |

207 *Demostración*: El primer fundamento de la virtud es conservar su ser (*por 4/22c*), y ello bajo la guía de la razón (*por 4/24*). De ahí que quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por tanto, todas las virtudes. Por otra parte, obrar por virtud no es otra cosa que obrar bajo la guía de la razón (*por 4/24*), y quien obra bajo la guía de la razón, debe necesariamente saber que obra bajo la guía de la razón (*por 4/43*). Quien se ignora, pues, al máximo a sí mismo y, por tanto (como ya hemos mostrado) todas las virtudes, ése no obra lo más mínimo por virtud, esto es (*por 4/d8*), es sumamente impotente de ánimo. Y, por consiguiente (*por la proposición precedente*), la máxima soberbia o la máxima abyección indica la máxima impotencia del ánimo.

Corolario

De aquí se sigue clarísimamente que el soberbio y el abyecto están sometidos en sumo grado a los afectos.

Escolio

Sin embargo, la abyección se puede corregir más fácilmente que la soberbia, puesto que ésta es un afecto de alegría y aquélla, de tristeza, y, por tanto (*por 4/18*), la segunda es más fuerte que la primera.

PROPOSICIÓN 57

El soberbio ama la presencia de los parásitos o aduladores y odia, en cambio, la de los generosos.

Demostración: La soberbia es la alegría que surge de que el hombre opina de sí mismo mejor de lo justo (*por 3/af28* y *3/af6*), opinión que el hombre soberbio se esforzará, cuanto puede, en fomentar (ver *3/13e*). Y por eso los soberbios amarán la presencia de los parásitos o de los aduladores (las definiciones de estos afectos las he omitido, porque son demasiado conocidos) y rehuirán la de los generosos, que opinan de ellos lo correcto. |

Escolio 208

[*a*] Sería demasiado largo enumerar todos los males de la soberbia, puesto que los soberbios están sometidos a todos los afectos, aunque a ninguno menos que a los afectos de amor y de misericordia. No obstante, no hay que silenciar aquí que también se llama soberbio a aquel que estima a los demás menos de lo justo; por eso, en este sentido, hay que definir la soberbia diciendo que es la alegría surgida de la falsa opinión de que un hombre se cree superior a los demás. Y la abyección, contraria a esta soberbia, habría que definirla como la tristeza surgida de la falsa opinión de que un hombre se cree inferior a los demás. Ahora bien, supuesto esto, concebimos que el soberbio es necesariamente envidioso (*ver 3/55e*) y odia sobre todo a aquellos que son muy alabados por sus virtudes, y que su odio no es fácilmente vencido por el amor o los beneficios (*ver 3/41e*) y que tan sólo disfruta con la presencia de aquellos que condescienden con su ánimo impotente y de necio lo hacen loco*.

[*b*] Aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Pues, como su tristeza surge de que juzga su impotencia por la potencia o virtud de los demás, su tristeza se aliviará, es decir, que él se alegrará, si su imaginación se ocupa en contemplar los vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: «consuelo de desgraciados es haber tenido compañeros de males»; y, al contrario, se entristecerá tanto más cuanto más se crea inferior a los demás. De ahí que nadie sea más propenso a la envidia que los abyectos, y que éstos pongan el máximo esfuerzo en observar los hechos de los hombres, más para denigrarlos que para corregirlos, y que terminen no alabando más que la abyección y gloriándose de ella, pero de tal forma que siempre aparecen como abyectos. Y estas cosas se siguen tan necesariamente de este afecto como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos [.]

[*c*] Y ya he dicho que a estos afectos y a otros similares los llamo malos, en cuanto que sólo atiendo a la utilidad humana. Pero las leyes de la naturaleza miran al orden común de la naturaleza, de la que el hombre es una parte; y quiero señalar esto aquí de paso para que nadie piense que yo narro los vicios y los hechos absurdos de los hombres, y que no he querido, en cambio, demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como he dicho en el prólogo de la tercera parte, | considero los afectos humanos y sus propiedades 209
igual que las demás cosas naturales. En efecto, los afectos humanos, si no indican la potencia humana, sí indican al menos la potencia y el arte de la naturaleza, no menos que otras muchas cosas que admi-

ramos y con cuya contemplación nos deleitamos. Pero sigo indicando, acerca de los afectos, aquellas cosas que traen utilidad a los hombres o les infieren daño.

PROPOSICIÓN 58

La gloria no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella.

Demostración: Está clara por 3/af30 y por la definición de lo honesto, que se ve en *4/37e1*.

Escolio

[*a*] La gloria que se llama vana, es la autoestima que sólo es fomentada por la opinión del vulgo, y, al cesar ésta, cesa también el contento de sí, esto es (*por 4/52e*), el sumo bien que cada uno ama. De donde resulta que quien se gloría de la opinión del vulgo, con cotidiana solicitud y ansiedad intenta, trabaja, experimenta conservar la fama. Porque el vulgo es variable e inconstante; y, por tanto, la fama, a menos que se la conserve, desaparece al instante. Más aun, como todos desean granjearse los aplausos del vulgo, es fácil que cada uno socave la fama del otro; de ahí que, como se rivaliza por lo que se cree ser el bien supremo, se genera un ansia inmensa de oprimirse unos a otros por cualquier medio, y quien sale al fin victorioso, se gloría más por haber hecho daño a otro que por haber sacado él algún provecho. Esta gloria o contento de sí es, pues, realmente vana, porque no es nada.

[*b*] Lo que hay que advertir acerca de la vergüenza, se colige fácilmente de lo dicho sobre la misericordia y el arrepentimiento. Tan sólo añado esto: que, como la compasión, así también la vergüenza, aunque no sea virtud, es buena, en cuanto que indica que el hombre ruborizado por la vergüenza siente deseos de vivir honestamente, de la misma manera que también el dolor se dice bueno en la medida en que indica que la parte herida aún no está podrida. De ahí que, aun cuando el hombre que siente vergüenza de un hecho, |
210 esté realmente triste, es más perfecto que el desvergonzado, que no tiene deseo alguno de vivir honestamente.

[*c*] Y esto es cuanto había decidido señalar acerca de los afectos de alegría y de tristeza. Por lo que atañe a los deseos, éstos son también buenos o malos, según que nazcan de afectos buenos o malos. Todos, sin embargo, son ciegos, en cuanto que se producen en nosotros a partir de afectos que son pasiones (como se colige fácilmente por lo que hemos dicho en *4/44e*); y no serían de utilidad alguna, si los hombres pudieran ser fácilmente conducidos a vivir según el solo dictamen de la razón, como brevemente mostraré ahora.

PROPOSICIÓN 59

A todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser determinados sin él, por la razón.

Demostración [1]: Actuar según la razón no es otra cosa (*por 3/3* y *3/d2*) que hacer aquellas cosas que se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, considerada en sí sola; en cambio, la tristeza es mala en la medida en que disminuye o reprime esa potencia de actuar (*por 4/41*); luego por este afecto no podemos ser determinados a ninguna acción que no pudiéramos realizar, si fuéramos guiados por la razón. Por otra parte, la alegría sólo[27] es mala en la medida en que impide que el hombre sea apto para actuar (*por 4/41* y *4/43*); y por tanto, en ese sentido, tampoco podemos ser determinados a ninguna acción que no pudiéramos realizar, si nos guiáramos por la razón. Finalmente, en la medida en que la alegría es buena, concuerda con la razón (ya que consiste en que la potencia de actuar del hombre es aumentada o favorecida), y no es pasión sino en cuanto que la potencia de actuar del hombre no aumenta hasta el punto de concebirse a sí mismo y a sus acciones adecuadamente (*por 3/3*); y por tanto, si un hombre afectado de alegría fuera llevado a tal perfección que se concibiera adecuadamente a sí mismo y a sus acciones, sería apto, e incluso más apto para las mismas acciones a las que ya está determinado por afectos que son pasiones. Ahora bien, todos los afectos se refieren a la alegría, la tristeza o el deseo (ver la explicación de *3/af4*), | y el deseo (*por 3/af1*) no es otra cosa que el mismo esfuerzo de 211
actuar. Luego, a todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión, podemos ser guiados sin él, por la sola razón.

De otra manera [2]: Una acción cualquiera sólo se dice mala en la medida en que se deriva de que estamos afectados por el odio o algún afecto malo (*ver 4/45c*). Ahora bien, ninguna acción, considerada en sí sola, es buena o mala (como hemos mostrado en el prólogo de esta parte), sino que una y la misma acción ora es buena ora mala. Luego, a la misma acción, que ya es mala, es decir, que surge de un afecto malo, podemos ser guiados por la razón (*por 4/19*).

Escolio

Esto se explica más claramente con un ejemplo. A saber, la acción de golpear, si se la considera físicamente y sólo atendemos a que el

27. OP, 210/20-21 (= NS) «eatenus tantum mala est... per prop. 41 et 43». Siguiendo a otros (Me, Bae y Ap) Gb, 384n (Pe, Gi) decide suprimir «tantum» por considerarlo contrario al sentido, mas no acepta con ellos cambiar «prop. 41» por «prop. 44». Nosotros no vemos razón para ningún cambio, ya que «tantum» matiza la idea y exige «prop. 41» (Cai, Cu, Mi, Kl).

hombre levanta el brazo, cierra la mano, y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano. Así, pues, si un hombre llevado de la ira o del odio es determinado a cerrar la mano o a mover el brazo, esto se hace así porque, como hemos mostrado en la segunda parte, una y la misma acción puede asociarse a cualesquiera imágenes de cosas. Y, por consiguiente, podemos ser determinados a una y la misma acción tanto por las imágenes de las cosas que concebimos confusamente como por las que concebimos clara y distintamente. Está, pues, claro que todo deseo que surge de un afecto que es pasión, no sería de utilidad alguna, si los hombres pudieran guiarse por la razón. Veamos ahora por qué al deseo que nace de un afecto que es pasión, le llamamos ciego.

PROPOSICIÓN 60

El deseo que surge de la alegría o de la tristeza, que se refiere a una o a varias partes del cuerpo, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad de todo el hombre. |

212 *Demostración:* Supongamos, por ejemplo, que la parte A de un cuerpo se robustece en virtud de alguna causa exterior, de tal suerte que prevalezca sobre las demás (*por 4/6*); esta parte no se esforzará en perder sus fuerzas para que las demás partes del cuerpo desempeñen su oficio, ya que debería tener la fuerza o potencia de perder sus fuerzas, lo cual (*por 3/6*) es absurdo. De ahí que esa parte y, por tanto (*por 3/7* y *3/12*), también el alma se esforzará en conservar aquel estado. Y, por consiguiente, el deseo que surge de dicho afecto no tiene en cuenta el todo. Y al contrario, si se supone que la parte A es reprimida para que prevalezcan las demás, se demuestra igualmente que tampoco el deseo que surge de la tristeza tiene en cuenta el todo.

Escolio

Dado, pues, que la alegría se refiere casi siempre (*por 4/44e*) a una parte del cuerpo, es frecuente que deseemos conservar nuestro ser, sin que tengamos para nada en cuenta nuestra salud total. A lo cual se añade que los deseos que más nos dominan (*por 4/9c*) sólo tienen en cuenta el tiempo presente y no el *futuro*.

PROPOSICIÓN 61

El deseo que surge de la razón, no puede tener exceso.

Demostración: El deseo (*por 3/af1*), considerado en sí solo, es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada

de algún modo a hacer algo; y por tanto, el deseo que surge de la razón, esto es (*por 3/3*), que se genera en nosotros en cuanto que actuamos, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que se la concibe determinada a hacer aquellas cosas que se entienden adecuadamente por la sola esencia del hombre (*por 3/d2*). Así, pues, si este deseo pudiera tener exceso, es que la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma o podría más de lo que puede, lo cual es una contradicción manifiesta. Y, por consiguiente, este deseo no puede tener exceso. |

PROPOSICIÓN 62 213

En cuanto que el alma concibe las cosas por el dictamen de la razón, es igualmente afectada por la idea de una cosa futura o pasada que por la de una presente.

Demostración: Todo cuanto conoce el alma guiada por la razón, lo concibe bajo la misma especie de eternidad o necesidad (*por 2/44c2*), y es afectada por la misma certeza (*por 2/43* y *2/43e*). Por tanto, ya sea la idea de una cosa futura o pasada, ya sea de una presente, el alma concibe la cosa con la misma necesidad y es afectada por la misma certeza; y ya sea la idea de una cosa futura o pasada, ya sea de una presente, será igualmente verdadera (*por 2/41*), esto es (*por 2/d4*), tendrá siempre las mismas propiedades de la idea adecuada. Y, por consiguiente, en cuanto que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es igualmente afectada por la idea de una cosa futura o pasada que por la de una presente.

Escolio

[*a*] Si nosotros pudiéramos tener de la duración de las cosas un conocimiento adecuado y determinar por la razón sus tiempos de existencia, contemplaríamos las cosas futuras con el mismo afecto que las presentes, y el bien que el alma concibiera como futuro, lo apetecería lo mismo que el presente; y, por lo mismo, necesariamente dejaría un bien presente menor por un bien futuro mayor, y no apetecería en absoluto lo que es bueno en el momento presente, pero causa de un mal futuro, como después demostraremos [.]

[*b*] Pero nosotros no podemos tener de la duración de las cosas (*por 2/31*) más que un conocimiento sumamente inadecuado, y los tiempos de la existencia de las cosas sólo los determinamos por la imaginación (*por 2/44e*), la cual no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De donde resulta que el conocimiento que tenemos del bien y del mal, no es sino abstracto o universal, y el juicio que hacemos sobre el orden de

las cosas y la conexión de las causas, a fin de poder determinar qué nos es bueno o malo en el presente, es más bien imaginario que real.
214 Y, en consecuencia, no es extraño que el deseo que | surge del conocimiento del bien y del mal, en cuanto que mira al futuro, pueda ser muy fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que son agradables en el momento presente. *Véase sobre ello 4/16.*

PROPOSICIÓN 63

Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón.

Demostración: Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que actúa, es decir (*por 3/3*), a la razón, no son otros que los afectos de alegría y de deseo (*por 3/59*). Y por tanto (*por 3/af13*), quien es guiado por el miedo y hace el bien por temor del mal, no se guía por la razón.

Escolio [1]

Los supersticiosos, que aprendieron a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y que se afanan, no en guiar a los hombres por la razón, sino en controlarlos por el miedo, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud, no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos. Y, por tanto, no es extraño que suelan ser molestos y odiosos a los hombres.

Corolario

Con el deseo que surge de la razón perseguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal.

Demostración: Pues el deseo que nace de la razón, sólo puede surgir de un afecto de alegría que no es pasión (*por 3/59*), esto es, de una alegría que no puede tener exceso (*por 4/61*), pero no de la tristeza. Y por tanto, este deseo (*por 4/8*) surge del conocimiento del bien y no del mal. Por consiguiente, bajo la guía de la razón apetecemos directamente el bien y sólo en ese sentido huimos del mal.

Escolio [2]

Este corolario se explica con el ejemplo del enfermo y del sano. El enfermo come aquello a lo que tiene aversión, por temor
215 a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida | y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla. Así el juez, que condena a muerte al reo, no por odio, ira, etc., sino por el solo amor a la salud pública, sólo se guía por la razón.

PROPOSICIÓN 64

El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado.

Demostración: El conocimiento del mal (*por 4/8*) es la misma tristeza en cuanto que somos conscientes de ella. Pero la tristeza es el paso a una perfección menor (*por 3/af3*), la cual, por tanto, no se puede explicar por la misma esencia del hombre (*por 3/6* y *3/7*). Es, pues (*por 3/d2*), una pasión que (*por 3/3*) depende de ideas inadecuadas; y por consiguiente (*por 2/29*) su conocimiento, es decir, el conocimiento del mal, es inadecuado.

Corolario

De aquí se sigue que, si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas, no formaría ninguna noción del mal.

PROPOSICIÓN 65

Según la guía de la razón, perseguiremos de dos bienes el mayor y de dos males el menor.

Demostración: El bien que impide que gocemos de un bien mayor, es realmente un mal, ya que el mal y el bien (como hemos mostrado en el prefacio de esta parte) se dicen de las cosas en cuanto que las comparamos entre sí, y (por el mismo motivo) un mal menor es realmente un bien. Por tanto (*por 4/63c*), bajo la guía de la razón sólo apeteceremos o perseguiremos un bien mayor y un mal menor.

Corolario

Según la guía de la razón, perseguiremos un mal menor por un bien mayor y despreciaremos un bien menor que es causa de un mal mayor. Pues el mal que aquí se dice menor, es realmente un bien y,
por el | contrario, el bien es un mal, y por tanto (*por 4/63c*) apete- 216
ceremos aquél y despreciaremos éste.

PROPOSICIÓN 66

Según la guía de la razón, apeteceremos antes un bien mayor futuro que un bien menor presente, y un mal menor presente antes que un mal mayor futuro[28].

Demostración: Si el alma pudiera tener un conocimiento adecuado de una cosa futura, sentiría el mismo afecto hacia una cosa

28. OP, 216/4-5 «et malum praesens minus, quod causa est futuri alicujus mali»; NS «... quod est causa alicujus majoris boni». Dado que el texto de OP es falso y el de NS sería superfluo, porque coincide con el inicio del corolario, Schmidt añadió a esta frase un texto paralelo al de la primera, que no afecta al sentido y mejora la estilística. Todos le han seguido.

futura que hacia una presente (*por 4/62*). De ahí que, en cuanto que atendemos a la misma razón, como suponemos que hacemos en esta proposición, es lo mismo que se suponga un bien o un mal mayor futuro o que se lo suponga presente. Y, por lo mismo (*por 4/65*), apeteceremos un bien futuro mayor antes que uno presente menor, etcétera.

Corolario

Un mal presente menor, que es causa de un bien futuro mayor, lo apeteceremos según la guía de la razón, y un bien presente menor, que es causa de un mal futuro mayor, lo despreciaremos. Este corolario se relaciona con la proposición precedente como 4/65c con su proposición.

Escolio

Si se comparan, pues, estas cosas con las que hemos mostrado en esta parte, hasta la proposición 18, acerca de las fuerzas de los afectos, veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que se guía por el solo afecto y la opinión, del hombre que se guía por la razón. Pues aquél, quiera o no quiera, hace lo que ignora en extremo, mientras que éste no condesciende más que consigo mismo y sólo hace aquellas cosas que ha comprendido que son las primeras en la vida y que por eso las desea al máximo; y por eso mismo a aquél lo llamo esclavo y a éste, en cambio, libre, sobre cuya forma de vida aún deseo añadir algo. |

217 PROPOSICIÓN 67

*El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte**, *y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida.*

Demostración: El hombre libre, esto es, aquel que vive según el solo dictamen de la razón, no se guía por el miedo a la muerte (*por 4/63*), sino que desea directamente el bien (*por 4/63c*), esto es (*por 4/24*), actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad. Y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es meditación de la vida.

PROPOSICIÓN 68

Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres.

Demostración: He dicho que es libre aquel que sólo se guía por la razón. Así, pues, quien nace libre y permanece libre, no tiene más que ideas adecuadas, y por lo mismo no tiene concepto alguno del

mal (*por 4/64c*), y en consecuencia (dado que el bien y el mal son correlativos), tampoco del bien.

Escolio

Que la hipótesis de esta proposición es falsa y no puede ser concebida sino en cuanto que atendemos a la sola naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que sólo es causa de por qué el hombre existe, está claro por *4/4*. Y esto, y otras cosas que ya hemos demostrado, parecen haber sido simbolizadas por Moisés en aquella historia del primer hombre. Pues en ella no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó al hombre, esto es, la potencia por la que sólo proveyó a la utilidad humana; y en ese sentido narra que Dios prohibió al hombre libre que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiera de él, al momento temería la muerte más bien que desearía la vida. | Después, que, una vez que el 218
hombre encontró la mujer, que concordaba totalmente con su naturaleza, conoció que no podía existir nada en la naturaleza que pudiera serle más útil que ella; pero que, después que creyó que los brutos eran semejantes a él, al instante comenzó a imitar sus afectos (*ver 3/27*) y a perder su libertad, que recobraron después los patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo*, esto es, por la idea de Dios, la única de la que depende que el hombre sea libre y que desee para otros el bien que desea para sí, como antes (*por 4/37*) hemos demostrado.

PROPOSICIÓN 69

La virtud del hombre libre se muestra igualmente grande en evitar que en superar los peligros.

Demostración: Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que hay que reprimir (*por 4/7*). Ahora bien, la ciega audacia y el miedo son afectos que pueden ser concebidos como igualmente grandes (*por 4/5* y *4/3*). Luego se requiere una virtud o fortaleza de ánimo igualmente grande (ver la definición de ésta en *3/59e*) para reprimir la audacia que para reprimir el miedo, esto es (*por 3/af40* y *3/af41*), el hombre libre evita los peligros con la misma virtud de ánimo con que intenta superarlos.

Corolario

Luego al hombre libre se le atribuye una firmeza igualmente grande para la fuga oportuna que para la lucha, es decir, que el

hombre libre elige la fuga con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate.

Escolio

Qué es la firmeza de ánimo o qué entiendo yo por ella, lo he explicado en *3/59e*. Por *peligro*, en cambio, entiendo todo aquello que puede ser causa de algún mal, es decir, de la tristeza, el odio, la discordia, etcétera.

PROPOSICIÓN 70

El hombre libre, que vive entre ignorantes, procura cuanto puede declinar sus beneficios. |

219 *Demostración*: Cada cual juzga según su ingenio qué es bueno (*ver 3/39e*). Por eso, el ignorante, que ha hecho algún beneficio a alguien, lo valorará según su propio ingenio y, si ve que es menos estimado por aquel al que se lo hizo, se entristecerá (*por 3/42*). En cambio, el hombre libre procura unir los demás hombres a él por la amistad (*por 4/37*) y no devolver a los hombres beneficios que, según sus afectos, son iguales, sino guiarse a sí mismo y a los demás por el libre juicio de la razón, y procura hacer únicamente aquellas cosas que él mismo ha comprendido ser las primeras. Luego el hombre libre, a fin de no ser odiado por los ignorantes y de no acceder a sus apetitos, sino a la sola razón, se esforzará, cuanto puede, en declinar sus beneficios.

Escolio

Digo *cuanto pueda*, porque, aunque los hombres sean ignorantes, son, sin embargo, hombres, que en las necesidades pueden prestar una ayuda humana, mejor que la cual no hay ninguna. Y por eso, sucede con frecuencia que sea necesario recibir de ellos beneficios y, en consecuencia, corresponderles con gratitud según su ingenio. A lo cual se añade que también hay que ser cautos en declinar sus beneficios, para no dar la impresión de que les despreciamos a ellos o de que, por avaricia, tememos recompensarles, no sea que, mientras huimos de su odio, incurramos por ello mismo en su ofensa. De ahí que, al declinar los beneficios, hay que tener en cuenta lo útil y lo honesto.

PROPOSICIÓN 71

Sólo los hombres libres son muy agradecidos entre sí.

Demostración: Sólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (*por 4/35 y 4/35c1*), y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien

(*por 4/37*). Por consiguiente (*por 3/af34*), sólo los hombres libres son muy agradecidos entre sí.

Escolio

La gratitud que tienen entre sí los hombres que se guían por el ciego deseo, | es muchas veces más bien comercio o soborno que 220
gratitud. Por otra parte, la ingratitud no es un afecto; y, no obstante, la ingratitud es deshonesta, porque con frecuencia indica que el hombre está afectado por un excesivo odio, ira, o soberbia o avaricia, etc. Pues aquel que, por necedad, no sabe compensar los regalos, no es ingrato; y mucho menos aquel que no es movido por los dones de la meretriz a satisfacer su concupiscencia, ni por los del ladrón a ocultar sus robos, o por los de otro por el estilo. Por el contrario, ese tal muestra un ánimo constante, que no se deja corromper con ningún regalo para perdición personal o común.

PROPOSICIÓN 72

El hombre libre nunca actúa con dolo, sino siempre con buena fe.

Demostración: Si un hombre libre, en cuanto que es libre, hiciera algo con dolo malo, lo haría por el dictamen de la razón (pues sólo en ese sentido es considerado por nosotros libre). Y por tanto, sería virtud actuar con dolo malo (*por 4/24*); y, en consecuencia (*por la misma proposición*), para conservar su ser, sería más sensato a cualquiera obrar con dolo malo, esto es (como es evidente), sería más sensato para los hombres estar de acuerdo sólo en palabras y ser, en cambio, contrarios entre sí en la realidad, lo cual (*por 4/31c*) es absurdo. Luego el hombre libre, etcétera.

Escolio

Si ahora se pregunta qué hacer, si un hombre pudiera con perfidia librarse de un peligro presente de muerte: ¿acaso la razón de conservar su ser no le aconseja plenamente que sea pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconseja eso, entonces lo aconseja a todos los hombres; y por consiguiente, la razón aconseja plenamente a los hombres que sólo con dolo malo pacten unir sus fuerzas y tener derechos comunes, es decir, que no tengan realmente derechos comunes, lo cual es absurdo.

PROPOSICIÓN 73

El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo. |

221 *Demostración*: El hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (*por 4/63*). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (*por 4/66e*), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (*por 4/37*) y vivir, por tanto (*como hemos mostrado en 4/37e2*), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado.

Escolio

Estas cosas y otras similares, que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, se refieren a la fortaleza, esto es (*por 3/59e*), a la firmeza de ánimo y a la generosidad. Ni creo que valga la pena demostrar aquí por separado todas las propiedades de la fortaleza, y mucho menos que el varón fuerte* no tiene odio a nadie, no se irrita contra nadie, no envidia, ni se indigna, ni desprecia a nadie, y no es en absoluto soberbio. Pues estas cosas, y todas las que se refieren a la verdadera vida y a la religión, se derivan fácilmente de *4/37* y *4/46*, a saber: que el odio debe ser vencido con el amor y que todo aquel que se guía por la razón, desea para otros el bien que desea para sí. A lo cual se añade lo que hemos señalado en *4/50e* y en otros lugares, a saber, que el hombre fuerte considera ante todo esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa que es molesto y malo, y todo cuanto, además, parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, se debe a que concibe las cosas mismas de forma desordenada, mutilada y confusa. Y por eso mismo el hombre fuerte se esfuerza, ante todo, en concebir las cosas como son en sí y en remover los obstáculos del verdadero conocimiento, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este género, que hemos indicado anteriormente. Y, por consiguiente, se esfuerza cuanto puede, como hemos dicho, en obrar bien y alegrarse. Hasta dónde, sin embargo, se extienda la virtud humana en orden a conseguir todo esto y cuál sea su poder, lo demostraré en la parte siguiente. |

222 APÉNDICE

La cosas que he expuesto en esta parte acerca de la recta norma de vida, no están ordenadas de manera que se las pueda contemplar de un vistazo, sino que han sido demostradas por mí de forma dis-

persa, a saber, tal como me resultó más fácil deducir una de otra. Por eso, he decidido recopilarlas aquí y sintetizarlas en sus principales capítulos.

Capítulo 1. Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza de tal suerte que, o bien pueden ser entendidos por ella sola, como por su causa próxima, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza, que no puede ser concebida adecuadamente por sí sola, sin los demás individuos.

Capítulo 2. Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza, de suerte que puedan ser entendidos por ella sola, son aquellos que se refieren al alma en cuanto que se concibe que ésta consta de ideas adecuadas. En cambio, los demás deseos no se refieren al alma sino en cuánto que concibe las cosas de forma inadecuada, y su fuerza e incremento deben ser definidos, no por la potencia del hombre, sino de las cosas que están fuera de nosotros. De ahí que aquéllos se llaman acciones y éstos, en cambio, pasiones; pues aquéllos indican siempre nuestra potencia y éstos, al contrario, nuestra impotencia y conocimiento mutilado.

Capítulo 3. Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea por la razón, son siempre buenas; en cambio, las demás pueden ser tanto buenas como malas. |

Capítulo 4. Así, pues, en la vida es útil, ante todo, perfeccionar 223
cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. Ahora bien, perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios que se siguen de la necesidad de su naturaleza. De ahí que el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo por el que intenta moderar todos los demás, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia.

Capítulo 5. Ninguna vida racional se entiende, pues, sin inteligencia, y las cosas sólo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma que se define por la inteligencia. Al contrario, aquellas que impiden que el hombre perfeccione la razón y pueda gozar de la vida racional, son las únicas que llamamos malas.

Capítulo 6. Pero, como todas las cosas de las que el hombre es causa eficiente, son necesariamente buenas, nada malo puede suceder al hombre, si no es por las causas exteriores; es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes la naturaleza humana está forzada a obedecer y a la cual tiene que acomodarse de modos casi infinitos. |

224 *Capítulo 7.* Y no puede suceder que el hombre no sea una parte de la naturaleza y que no siga su orden común. Pero, si se mueve entre aquellos individuos que concuerdan con su naturaleza, la potencia del hombre será por ello mismo ayudada y fomentada. Por el contrario, si está entre aquellos que no concuerdan lo más mínimo con su naturaleza, apenas podrá acomodarse a ellos sin un gran cambio suyo.

Capítulo 8. Todo cuanto se da en la naturaleza de las cosas, que juzgamos que es malo o que puede impedir que podamos existir o gozar de una vida racional, nos es lícito apartarlo por la vía que nos parezca más segura; y, al contrario, cuanto se da, que juzgamos que es bueno o útil para conservar nuestro ser y gozar de una vida racional, nos es lícito cogerlo para nuestro uso y utilizarlo de cualquier modo; y, en general, a cada uno le es lícito, por supremo derecho de la naturaleza, hacer aquello que juzga contribuir a su propia utilidad.

Capítulo 9. Nada puede concordar más con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie. Y por tanto (*por el capítulo 7*), no se da nada que sea más útil al hombre para conservar su ser y gozar de una vida racional, que el hombre que se guía por la razón. Además, como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía
225 por la razón, en nada puede cada uno mostrar mejor | cuánto vale su habilidad e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón.

Capítulo 10. En la medida en que los hombres son llevados por la envidia o algún afecto de odio entre ellos, son contrarios entre sí; y, en consecuencia, son tanto más de temer cuanto más poder tienen que los demás individuos de la naturaleza.

Capítulo 11. No obstante, los ánimos no se vencen con las armas, sino con el amor y la generosidad.

Capítulo 12. A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se hagan uno; y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades.

Capítulo 13. Para esto, sin embargo, se requiere habilidad y
vigilancia. Los hombres, en efecto, son variables (pues raros son los
que viven según el precepto de la razón) y, sin embargo, son con
frecuencia envidiosos y más proclives a la venganza que a la miseri-
cordia. Para soportar, pues, a todos según su ingenio y controlarse a
sí mismo, a fin de no imitar sus afectos, se requiere una especial
potencia de ánimo. Por el contrario, aquellos que han aprendido a
denigrar a los hombres y a reprobar los vicios más bien que a ense-
ñar las virtudes; no a fortalecer los ánimos de los hombres, sino a
quebrantarlos; esos tales son molestos a sí mismos y a los demás. De
donde resulta que muchos, por excesiva impaciencia de ánimo y
falso | celo por la religión, prefirieron vivir entre los brutos más 226
bien que entre los hombres; por ejemplo, los niños o los adolescen-
tes que no pueden soportar con serenidad las discusiones de sus
padres, y se meten en el ejército y prefieren las incomodidades de la
guerra y el imperio de la tiranía a las comodidades domésticas y a las
amonestaciones paternas, y soportan imponerse cualquier peso, con
tal de vengarse de sus padres.

Capítulo 14. Así, pues, aunque los hombres suelan regularlo todo según los propios gustos, de su común sociedad se siguen muchas más ventajas que desventajas. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad.

Capítulo 15. Las cosas que engendran la concordia, son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad. Pues, aparte de aquello que es injusto e inicuo, los hombres también soportan mal lo que se tiene por deshonesto, es decir, que alguien desprecie las costumbres aceptadas del Estado. Para fomentar el amor son necesarias, ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad. Sobre ellas véase *4/37e1 y 4/46e y 4/73e.*

Capítulo 16. Además, la concordia suele ser engendrada casi
siempre por el miedo, pero sin fidelidad. Añádase que el miedo nace
de la impotencia de ánimo, | y no pertenece, por tanto, al uso de la 227
razón, como tampoco la compasión, aun cuando parezca presentar
la apariencia de piedad.

Capítulo 17. Los hombres son vencidos, además, por la liberalidad, principalmente aquellos que no tienen de dónde sacar lo necesario para sustentar la vida. A pesar de ello, el prestar ayuda a cada indigente supera con mucho las fuerzas y la utilidad del hombre privado, ya que las riquezas de un particular son muy desproporcionadas para conseguirlo. Además, la capacidad natural de un solo hombre es muy limitada como para ligar a sí mismo a todos por la amistad. De ahí que el cuidado de los pobres incumbe a toda la sociedad y sólo se refiere a la común utilidad.

Capítulo 18. Es totalmente distinta la norma que hay que aplicar al recibir beneficios y al expresar la gratitud, sobre la cual véase *4/70e y 4/71e.*

Capítulo 19. Por otra parte, el amor libidinoso, esto es, el deseo de engendrar que nace de la belleza, y en general todo amor que delata una causa distinta de la libertad de ánimo, se transforma fácilmente en odio, a menos —lo cual es peor— que sea una especie de delirio, y entonces es fomentado con la discordia más que con la concordia. Ver *3/31e.*

Capítulo 20. En lo que concierne al matrimonio, es cierto que está acorde con la razón, si el deseo de mezclar los cuerpos no es |
228 engendrado por la sola belleza, sino también por el amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente; y si, además, el amor de ambos, a saber, del varón y de la hembra*, tiene por causa no sólo la belleza, sino también y principalmente la libertad de ánimo.

Capítulo 21. También la adulación produce la concordia, pero mediante el torpe crimen del servilismo o la perfidia, puesto que nadie es cautivado por la adulación más que los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son.

Capítulo 22. En la abyección existe una especie de piedad y de religión. Y, aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, sin embargo, el abyecto cerca del soberbio. Ver *4/57e.*

Capítulo 23. También la vergüenza contribuye a la concordia, pero sólo en aquellas cosas que no se pueden ocultar. Además, como la vergüenza es una especie de tristeza, no se refiere al uso de la razón.

Capítulo 24. Los demás afectos de la tristeza, relativos a los hombres, se oponen directamente a la justicia, la equidad, la honestidad, la piedad y la religión; y, aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, allí donde a cada uno le es lícito juzgar las obras de otro y vengar su derecho y el ajeno, se vive sin ley alguna.

Capítulo 25. La modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres que | es determinado por la razón, se refiere a la piedad 229
(como dijimos en *4/37e*). Pero, si nace de un afecto, es ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo una falsa apariencia de piedad, suscitan con frecuencia discordias y sediciones. Pues aquel que desea ayudar, de palabra o de obra, a los demás, para que gocen juntos del sumo bien, intentará ante todo ganarse su amor y no, en cambio, provocar en ellos la admiración, para que una doctrina reciba de él el nombre, ni darles motivo alguno de envidia. Además, en las conversaciones ordinarias evitará divulgar los vicios de los hombres y procurará hablar muy parcamente de la impotencia humana; y largamente, en cambio, de la virtud o potencia humana y de por qué vía puede perfeccionarse, a fin de que los hombres se esfuercen, en cuanto está en ellos, en vivir, no por miedo o aversión, sino movidos por el solo afecto de la alegría, según el precepto de la razón.

Capítulo 26. Aparte de los hombres, no hemos conocido en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar y que podamos unir a nosotros con amistad o con algún tipo de costumbre. De ahí que, todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón de nuestra utilidad no nos exige conservarlo, sino que, según su variable utilidad, nos enseña a conservarlo, destruirlo o adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso.

Capítulo 27. La principal utilidad que sacamos de las cosas que existen fuera de nosotros, aparte de la experiencia y del conocimiento que adquirimos de su observación | y transformación, con- 230
siste en la conservación del cuerpo. Y, en este sentido, son útiles ante todo aquellas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo, de suerte que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar (*ver 4/38* y *4/39*). Pero en la naturaleza parece que existen muy pocas cosas de este tipo, por lo cual, para alimentar un cuerpo

como conviene, es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. Y así, el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan alimento continuo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las funciones que pueden seguirse de su naturaleza, y en consecuencia, para que el alma sea igualmente apta para concebir muchas cosas.

Capítulo 28. Para conseguir, sin embargo, estas cosas, apenas serían suficientes las fuerzas de cada uno, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Ahora bien, el dinero* trajo el compendio de todas las cosas, y por eso es un hecho que su imagen suele ocupar al máximo el alma del vulgo, ya que casi no puede imaginar especie alguna de alegría que no vaya acompañada de la idea de las monedas como causa.

Capítulo 29. Pero este vicio sólo es propio de quienes buscan los dineros, no por indigencia ni para cubrir sus necesidades, sino porque aprendieron las artes del lucro, de las que hacen ostentación. Por lo demás, alimentan el cuerpo según costumbre, pero con so-
231 briedad, porque | todo cuanto gastan en la conservación de su cuerpo, creen perderlo de sus bienes. En cambio, quienes aprendieron el verdadero uso de la moneda y regulan la medida de las riquezas por la sola indigencia, viven contentos con poco.

Capítulo 30. Dado, pues, que son buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan con su función, y que la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto que consta de alma y de cuerpo, es ayudada y aumentada, son también buenas todas aquellas cosas que traen alegría. Sin embargo, como las cosas no obran con el fin de afectarnos a nosotros de alegría, ni su potencia de obrar es regulada por nuestra utilidad, y con frecuencia, en fin, la alegría se refiere sobre todo a una parte del cuerpo, los afectos de alegría y, por tanto, también los deseos que por ellos son engendrados (si no intervienen la razón y la vigilancia) suelen tener exceso. A lo cual se añade que, en virtud del afecto, consideramos primordial aquello que es agradable en el momento presente, y no podemos apreciar con igual afecto de ánimo las cosas futuras. Ver *4/44e* y *4/60e*.

Capítulo 31. Por el contrario, la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría. Pero, como ya hemos dicho (*ver 4/45e*), nadie,

fuera del envidioso, se deleita con mi impotencia y mi desgracia. Pues con cuanta mayor alegría somos afectados, a mayor perfección pasamos y, por consiguiente, más participamos de la naturaleza divina; ni puede nunca ser mala una alegría | que es moderada por la 232
verdadera razón de nuestra utilidad. En cambio, quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón.

Capítulo 32. Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza. |

Quinta Parte

DE LA POTENCIA DEL ENTENDIMIENTO O DE LA LIBERTAD HUMANA

PRÓLOGO

[*a*] Paso, finalmente, a la otra parte de la *Ética*, que se refiere al modo o vía que conduce a la libertad. En ella trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué poder tiene la razón sobre los afectos, y después qué es la libertad del alma o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. De qué modo, sin embargo, y por qué vía debe ser perfeccionado el entendimiento y con qué arte, además, debe ser curado el cuerpo para que pueda cumplir rectamente su oficio, no pertenece a este lugar, puesto que esto concierne a la Medicina* y aquello a la Lógica*. Aquí sólo trataré, pues, como he dicho, de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré, antes de nada, de qué grado y calidad es el dominio que tiene sobre los afectos, a fin de reprimirlos y moderarlos. Pues, que no tenemos sobre ellos un dominio absoluto, ya lo he demostrado antes [.]

[*b*] Los estoicos*, sin embargo, creyeron que los afectos dependían exclusivamente de nuestra voluntad y que nosotros podíamos dominarlos totalmente. Forzados, sin embargo, por las protestas de la experiencia y no por sus propios principios, tuvieron que reconocer que son necesarios un ejercicio y un tesón notables para reprimirlos y moderarlos. Es lo que alguno se ha esforzado en mostrar (si mal no recuerdo) | con el ejemplo de dos perros*, a saber, el uno 234
doméstico y el otro de caza, ya que con el ejercicio pudo conseguir al fin que el doméstico se acostumbrara a cazar y el de caza, en cambio, a dejar de perseguir las liebres [.]

[*c*] A esta opinión se inclina no poco Descartes, ya que afirma

que el alma [*animam seu mentem*][29] está principalmente unida a cierta parte del cerebro, a saber, a la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma siente todos los movimientos excitados en el cuerpo, así como los objetos externos, y que el alma, con sólo querer, puede moverla de diversas maneras. Afirma que esta glándula está suspendida en medio del cerebro, de tal suerte que puede ser movida por el mínimo movimiento de los espíritus animales[*]. Afirma, además, que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tantas y tan variadas maneras como variados son los modos en que los espíritus animales inciden sobre ella, y que en ella se imprimen, además, tantas y tan variadas huellas como variados son los objetos externos que empujan hacia ella a los mismos espíritus animales. De donde resulta que, si más tarde la voluntad del alma [*anima*] llega a suspender la glándula, que es movida por ella de diversas maneras, de algún modo idéntico a aquel en que ya alguna vez había sido suspendida por los espíritus al ser agitados de aquel mismo modo, entonces dicha glándula empujará y determinará esos espíritus animales de la misma manera en que antes habían sido repelidos por una suspensión análoga de la glándula. Afirma, por otra parte, que cada voluntad del alma está por naturaleza unida a cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo, si alguien tiene la voluntad de ver un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate; en cambio, si sólo piensa en dilatar la pupila, de nada le valdrá tener la voluntad de esa cosa; porque la naturaleza no unió el movimiento de la glándula, que sirve para empujar los espíritus hacia el nervio óptico del modo adecuado para dilatar o contraer la pupila, con la misma voluntad de dilatarla o de contraerla, sino tan sólo con la voluntad de intuir objetos lejanos o próximos. Afirma, finalmente,
235 que, aunque parece que cada movimiento de esta glándula | está por naturaleza, desde el comienzo de nuestra vida, unido a cada uno de nuestros pensamientos, se puede unir, sin embargo, a otros mediante la costumbre, e intenta probarlo en *Pasiones del alma, I, art. 50.* De donde concluye que no hay ninguna alma [*anima*] tan débil que no pueda, cuando se la dirige bien, adquirir una potestad absoluta sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como son definidas por él, son *percepciones o sentimientos o emociones del alma, que se refieren*

29. Como es sabido, en esta obra Spinoza emplea casi siempre «mens», que nosotros seguimos traduciendo por «alma» y no por «mente», tan socorrido hoy. Pero en este prólogo utiliza el término latino *anima*, no sólo para citar a Descartes, sino también para referirse a la doctrina cartesiana. En este último caso, a fin de evitar todo equívoco, hemos mantenido en nuestro texto *anima* entre corchetes.

especialmente a ella y que, adviértase bien, son producidas, conservadas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus (ver *Pasiones del alma*, I, art. 27). Ahora bien, como a cualquier voluntad podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, por tanto, de los espíritus, y como la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad; si determinamos nuestra voluntad con juicios ciertos y firmes, según los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y si a estos juicios unimos los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un dominio absoluto sobre nuestras pasiones [.]

[*d*] Ésta es la opinión de este ilustrísimo varón (por cuanto conjeturo de sus palabras), que yo difícilmente hubiera creído haber sido formulada por tan gran hombre, si fuera menos aguda. No puedo, en efecto, admirar bastante que: un varón filósofo, que había establecido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí mismos, y no afirmar nada, a menos que lo percibiera clara y distintamente; y que había reprochado tantas veces a los escolásticos haber querido explicar las cosas oscuras por cualidades ocultas; haga suya una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y del cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto posee de un pensamiento estrechísimamente unido a cierta partícula de la cantidad? Querría realmente que explicara esta unión por su causa próxima. Pero él había concebido el alma tan distinta |
del cuerpo, que no podría señalar ninguna causa singular ni de esta 236
unión ni de la misma alma, sino que le fue necesario acudir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Querría, además, saber cuántos grados de movimiento puede atribuir el alma a esta glándula y con qué fuerza puede mantenerla suspendida. Porque no sé si esta glándula gira con más lentitud o rapidez por la acción del alma o de los espíritus animales, y si los movimientos de las pasiones, que hemos unido estrechamente a juicios firmes, no podrán ser de nuevo separados de ellos por causas corpóreas. Pues de ahí se seguiría que, aunque el alma se hubiera propuesto afrontar los peligros y a este decreto de audacia hubiera unido movimientos de audacia, al ver, sin embargo, el peligro, la glándula quedaría de tal forma suspendida que el alma no podría pensar más que en la huida. Pues, a decir verdad, como no hay proporción alguna entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden en modo alguno ser determinadas por las de aquélla. Añádase a ello que ni esta glándula está situada en el centro del cerebro, de tal suerte que se la pueda hacer girar con tanta facilidad y de tantas maneras, ni

todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Omito, finalmente, todas las cosas que aduce acerca de la voluntad y de su libertad, puesto que ya he mostrado de forma más que suficiente que son falsas [.]

[*e*] Así, pues, dado que la potencia del alma se define por la sola inteligencia, como antes he mostrado, sólo por el conocimiento del alma determinaremos los remedios de los afectos, ya que todos, según creo, los conocen por experiencia, mas no los observan con exactitud ni los contemplan con distinción; y de ese conocimiento deduciremos todo aquello que se refiere a su felicidad. |

237 AXIOMAS

1. Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, necesariamente deberá producirse un cambio, o en ambas o en una sola, hasta que dejen de ser contrarias.

2. La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en cuanto que su esencia se explica y define por la esencia de su causa. *Este axioma está claro por 3/7.*

PROPOSICIÓN 1

Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo.

Demostración: El orden y la conexión de las ideas es el mismo (*por 2/7*) que el orden y la conexión de las cosas, y a la inversa, el orden y la conexión de las cosas es el mismo (*por 2/6c* y *2/7*) que el orden y la conexión de las ideas. De ahí que, así como el orden y conexión de las ideas se hace en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (*por 2/18*), así, a la inversa (*por 3/2*), el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se hace según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma.

PROPOSICIÓN 2

Si una emoción o afecto del ánimo la separamos del pensamiento de la causa exterior y la unimos a otros pensamientos, entonces serán destruidos el amor o el odio hacia la causa exterior, así como también las fluctuaciones que surgen de estos afectos.* |

238 *Demostración*: En efecto, aquello que constituye la forma del amor o del odio, es la alegría o la tristeza acompañada de la idea de

una causa exterior (*por 3/af6* y *3/af7*). Suprimida, pues, ésta, se suprime simultáneamente también la forma del amor o del odio y se destruyen, por tanto, estos afectos y los que de ellos surgen.

PROPOSICIÓN 3

Un afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta.

Demostración: Un afecto que es pasión, es una idea confusa (*por la definición general de los afectos*). De ahí que, si formamos una idea clara y distinta de dicho afecto, esta idea no se distinguirá más que por una distinción de razón del afecto mismo, en cuanto que éste sólo se refiere al alma (*por 2/21* y *2/21e*). Y por tanto (*por 3/3*), el afecto dejará de ser pasión.

Corolario

Así, pues, un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido.

PROPOSICIÓN 4

No hay ninguna afección del cuerpo, de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.

Demostración: Aquello que es común a todas las cosas no se puede concebir más que de manera adecuada (*por 2/38*) y, por tanto (*por 2/12 y el lema 2 que sigue a 2/13e*), no hay ninguna afección del cuerpo de la que no podamos formar algún concepto claro y distinto.

Corolario

De aquí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues el afecto | es la idea de 239
una afección del cuerpo (*por la definición general de los afectos*), la cual, por tanto (*por la proposición precedente*), debe implicar algún conocimiento claro y distinto.

Escolio

[*a*] Puesto que no hay nada de lo que no se siga algún efecto (*por 1/36*), y todo cuanto se sigue de una idea que en nosotros es adecuada, lo entendemos clara y distintamente (*por 2/40*), se sigue que cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos. A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto, a fin de que el alma sea así

determinada por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente, y para que, en fin, el mismo afecto sea separado del pensamiento de la causa exterior y se una a los pensamientos verdaderos. De donde resultará que no sólo el amor, el odio, etc., serán destruidos (*por 5/2*), sino que además los apetitos o deseos que suelen surgir de tal afecto, no podrán tener exceso (*por 4/61*) [.]

[*b*] Pues hay que señalar, en primer lugar, que el apetito por el que se dice tanto que el hombre actúa como que padece, es uno y el mismo. Hemos mostrado, por ejemplo, que la naturaleza humana está conformada de tal suerte que cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio (*por 3/31e*)[30]; y ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición y no se diferencia mucho de la soberbia; en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud que se llama piedad (*ver 4/37e1* y *4/37d2*). Y de esta manera, todos los apetitos o deseos tan sólo son pasiones en cuanto que surgen de ideas inadecuadas; y los mismos se consideran como virtudes cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos, por los que somos determinados a hacer algo, pueden surgir tanto de ideas adecuadas como de inadecuadas (*ver 4/59*). Y, por consiguiente (para regresar allí de donde he partido), no se puede excogitar ningún remedio de los afectos, que dependa de
240 nuestra | potestad, que sea más excelente que éste, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, ya que no existe ningún poder del alma distinto de la potencia de pensar y de formar ideas adecuadas, como antes (*3/3*) hemos mostrado.

PROPOSICIÓN 5

El afecto hacia una cosa que imaginamos simplemente, y no como necesaria ni como posible ni como contingente, en igualdad de circunstancias, es el mayor de todos.

Demostración: El afecto hacia una cosa que imaginamos que es libre, es mayor que hacia una necesaria (*por 3/49*) y, por tanto, aun mayor que hacia aquella que imaginamos como posible o como contingente (*por 4/11*). Ahora bien, imaginar una cosa como libre no puede significar sino que la imaginamos simplemente, al tiempo que ignoramos las causas por las que fue determinada a actuar (por lo

30. Por un lamentable error Gb (Pe) remite en su texto a 3/31c, como había sugerido Schmidt, a pesar de que en el aparato crítico (Gb, 389) rechaza tal sugerencia.

que hemos mostrado en *2/35e*). Luego, el afecto hacia una cosa que imaginamos simplemente, en igualdad de circunstancias, es mayor que hacia una cosa necesaria, posible o contingente y es, por consiguiente, el máximo.

PROPOSICIÓN 6

En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene mayor poder sobre los afectos, es decir, padece menos a causa de ellos.

Demostración: El alma entiende que todas las cosas son necesarias (*por 1/29*) y que están determinadas a existir y a obrar por una conexión infinita de causas (*por 1/28*). Y, por tanto (*por la proposición precedente*), en este sentido, hace que padezca menos por los afectos que surgen de ellas, y (*por 3/48*) que se sienta menos afectada hacia ellas.

Escolio

A medida que este conocimiento, a saber, de que las cosas son necesarias, | se dirige más hacia las cosas singulares que conocemos 241
con mayor distinción y viveza, mayor es también este poder del alma sobre los afectos, como atestigua la misma experiencia. Pues vemos que la tristeza por un bien que ha perecido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido, considera que aquel bien no pudo ser conservado de ninguna manera. Y así, vemos también que nadie se compadece de un niño porque no sabe hablar, andar, razonar, y porque, en fin, vive tantos años como inconsciente de sí mismo. Sin embargo, si la mayoría nacieran adultos y sólo uno que otro naciera niño, el hombre se compadecería de cada uno de los niños, porque entonces consideraría la misma infancia, no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza. Y podríamos señalar muchas otras cosas de este tipo.

PROPOSICIÓN 7

Los afectos que surgen o son suscitados por la razón, si se tiene en cuenta el tiempo, son más poderosos que los que se refieren a las cosas singulares que contemplamos como ausentes.

Demostración: A una cosa no la contemplamos como ausente en virtud del afecto con el que la imaginamos, sino porque el cuerpo es afectado por otro afecto que excluye la existencia de esa cosa (*por 2/17*). De ahí que el afecto que se refiere a una cosa que contemplamos como ausente, no es de tal naturaleza que supere las demás acciones del hombre y su potencia (sobre esto véase *4/6*); sino que, por el contrario, es de tal naturaleza que puede ser de algún modo reprimi-

do por aquellas afecciones que excluyen la existencia de su causa exterior (*por 4/9*). En cambio, el afecto que surge de la razón, se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas (*ver la definición de la razón en 2/40e2*), que contemplamos siempre como presentes (pues no se puede dar nada que excluya su existencia presente) y que imaginamos siempre del mismo modo (*2/38*). De ahí que ese afecto permanece siempre el mismo y, en consecuencia (*por 5/ax1*), los afectos que son contrarios a él y que no son fomentados por sus causas exteriores, deberán acomodarse cada vez más a
242 él, | hasta que dejen de ser contrarios; y, en esa medida, el afecto que surge de la razón, es más poderoso.

PROPOSICIÓN 8

Por cuantas más causas simultáneamente concurrentes es excitado un afecto, mayor es.

Demostración: Varias causas juntas pueden más que si fueran pocas (*por 3/7*). Y, por tanto (*por 4/5*), por cuantas más causas simultáneamente es excitado un afecto, más fuerte es éste.

PROPOSICIÓN 9

El afecto que se refiere a varias causas y diversas, que el alma contempla al mismo tiempo que dicho afecto, es menos nocivo, y padecemos menos por él y somos menos afectados hacia cada causa, que otro afecto igualmente grande que se refiere a una sola o a menos causas.

Demostración: Un afecto sólo es malo o nocivo en la medida en que impide al alma que pueda pensar (*por 4/26* y *4/27*). Y, por tanto, aquel afecto por el que el alma es determinada a contemplar más objetos a la vez, es menos nocivo que otro afecto igualmente grande y que de tal manera retiene al alma en la contemplación de uno solo o de menos objetos, que no puede pensar en otros: y era el primer punto. Por otra parte, la esencia del alma, esto es (*por 3/7*), su potencia, sólo consiste en el conocimiento (*por 2/11*); luego, el alma padece menos a causa de un afecto por el que es determinada a contemplar a la vez varias cosas, que a causa de un afecto igualmente grande que mantiene al alma en la sola contemplación de uno
243 solo o de menos objetos: y era el segundo punto. Finalmente, | este afecto (*por 3/48*), en cuanto que se refiere a varias causas exteriores, es también menor hacia cada una de ellas.

PROPOSICIÓN 10

Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y de concate-

nar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento.

Demostración: Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por 4/30*), que son malos, son malos en la medida en que impiden que el alma entienda (*por 4/27*). Así, pues, mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, la potencia del alma por la que se esfuerza en entender las cosas (*por 4/26*), no está impedida y, por tanto, sigue teniendo la potestad de formar ideas claras y distintas y de deducir unas de otras (ver *2/40e2* y *2/47e*). Y, por consiguiente (*por 5/1*), seguimos teniendo la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento.

Escolio

[*a*] Mediante esta potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos lograr que no seamos fácilmente afectados por los afectos malos. Pues (*por 5/7*) se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos que están ordenados y concatenados según un orden relativo al entendimiento, que los inseguros y fluctuantes. Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos* continuamente a las cosas particulares que se presentan con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición [.]

[*b*] Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo (*4/46* y *4/46e*), que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad, y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón | siempre que sea útil, hay 244
que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien con la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a mano (*por 2/18*), cuando se nos presente la ofensa. Y, si tenemos también a mano el principio de nuestra verdadera utilidad y asimismo del bien que se sigue de la mutua amistad y de la sociedad común, y que, además, de la recta norma de vida se sigue la suma tranquilidad del ánimo (*por 4/52*) y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de la misma suele surgir, ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. O, si la ira, que suele surgir de las máximas ofensas, no

es superada con facilidad, será superada, sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio mucho menor de tiempo que si antes no hubiéramos meditado tanto estas cosas, como está claro por *5/6, 5/7* y *5/8*. Sobre la firmeza de ánimo en orden a expulsar el miedo, hay que pensar de la misma manera; es decir, hay que enumerar e imaginar con frecuencia los comunes peligros de la vida y cómo pueden ser evitados y superados del mejor modo con la presencia de ánimo y con la fortaleza [.]

[*c*] Pero hay que advertir que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, hay que atender siempre (*por 4/63c* y *3/59*) a aquello que en cada cosa es bueno, a fin de que siempre seamos determinados a actuar por un afecto de alegría. Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la gloria, pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirla y por qué medios puede ser adquirida; y no, en cambio, en su abuso y en la vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo. Pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria son aquellos que más claman sobre su abuso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo. Porque tampoco el pobre avaro deja de hablar sobre el abuso del dinero y los vicios de los ricos, con lo que no consigue otra cosa que torturar-
245 se a sí mismo y mostrar a otros que él, no sólo | soporta de mal grado su pobreza, sino también las riquezas de los demás. Y así también, quienes han sido mal recibidos por su amante, no piensan más que en la inconstancia y ánimo engañoso de las mujeres y en los demás cacareados vicios suyos; pero los dejan caer todos en el olvido tan pronto son de nuevo recibidos por su amante [.]

[*d*] Así, pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, ése se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ése podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón.

PROPOSICIÓN 11

A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es y más a menudo se aviva y más ocupa el alma.

Demostración: En efecto, a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, más causas se dan por las que puede ser excitada o fomentada, y todas (por hipótesis) las contempla simultáneamente el alma en virtud del mismo afecto. Y, por tanto, ese afecto es tanto más frecuente o es más a menudo avivado, y (*por 5/8*) ocupa más el alma.

PROPOSICIÓN 12

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a aquellas imágenes que se refieren a cosas que entendemos clara y distintamente, que a otras.

Demostración: Las cosas que entendemos clara y distintamente, o son propiedades comunes de las cosas o se deducen de ellas (*ver la definición de razón en 2/40e2*), y por tanto (*por la proposición precedente*), se excitan con mayor frecuencia en nosotros. | Por consi- 246
guiente, puede resultar más fácil que contemplemos otras cosas juntamente con ellas que con otras y, por tanto (*por 2/18*), que se unan más fácilmente con ellas que con otras.

PROPOSICIÓN 13

A cuantas más imágenes está unida una imagen, con mayor frecuencia se aviva.

Demostración: Pues, a cuantas más imágenes está unida una cierta imagen (*por 2/18*), más causas se dan por las que pueda ser excitada.

PROPOSICIÓN 14

*El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios**.*

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar algún concepto claro y distinto (*por 5/4*). Y por tanto, el alma puede hacer (*por 1/15*) que todas se refieran a la idea de Dios.

PROPOSICIÓN 15

Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos.

Demostración: Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos, se alegra (*por 3/53*), y ello acompañado de la idea

de Dios (*por la proposición precedente*). Luego (*por 3/af6*), ama a Dios y (por el mismo motivo) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos.

PROPOSICIÓN 16

Este amor a Dios debe ocupar al máximo el alma.

Demostración: Este amor, en efecto, está unido a todas las afec-
247 ciones del cuerpo | (*por 5/14*) y es fomentado por todas ellas (*por 5/15*). Y por tanto (*por 5/11*), debe ocupar al máximo el alma.

PROPOSICIÓN 17

Dios está exento de pasiones y no es afectado de ningún afecto de alegría o de tristeza.

Demostración: Todas las ideas, en cuanto que se refieren a Dios, son verdaderas (*por 2/32*), esto es (*por 2/d4*), adecuadas. Y por lo mismo (*por la definición general de los afectos*), Dios está exento de pasiones. Por otra parte, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (*por 1/20c2*). Por consiguiente (*por 3/af2* y *3/af3*), no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza.

Corolario

Hablando con propiedad, Dios ni ama a nadie ni odia a nadie. Porque Dios (*por la proposición precedente*) no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente (*por 3/af6* y *3/af7*), tampoco tiene amor ni odio a nadie.

PROPOSICIÓN 18

Nadie puede odiar a Dios.

Demostración: La idea de Dios, que hay en nosotros, es adecuada y perfecta (*por 2/46* y *2/47*); y, por tanto, en cuanto que contemplamos a Dios, actuamos (*por 3/3*). Por consiguiente (*por 3/59*), no puede existir ninguna tristeza, acompañada de la idea de Dios, esto es (*por 3/af7*), nadie puede tener odio a Dios.

Corolario

El amor a Dios no se puede cambiar en odio.

Escolio

Se puede, sin embargo, objetar que, en tanto que entendemos a
248 Dios como causa de todas las cosas, | le consideramos, por ello mismo, causa de la tristeza. Pero a esto respondo que, en cuanto que entendemos las causas de la tristeza, ésta deja de ser pasión (*por 5/*

3), esto es (*por 3/59*), deja de ser tristeza. Y, por tanto, en la medida en que entendemos que Dios es causa de la tristeza, nos alegramos.

PROPOSICIÓN 19

Quien ama a Dios, no puede esforzarse por que Dios le ame a su vez.

Demostración: Si el hombre lo intentara, desearía con ello (*por 5/17c*) que Dios, al que ama, no fuera Dios; y por tanto (*por 3/19*), desearía entristecerse, lo cual (*por 3/28*) es absurdo. Luego, quien ama a Dios, etcétera.

PROPOSICIÓN 20

Este amor a Dios no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor.

Demostración: Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (*por 4/28*) y es común a todos los hombres (*por 4/36*), y todos deseamos que gocen de él (*por 4/37*). Y por tanto (*por 3/af23*), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco (*por 5/18 y la definición de los celos*, que se ve en *3/35e*) por el afecto de los celos. Sino que, al contrario (*por 3/31*), debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres imaginamos que gozan de él.

Escolio

[*a*] De esta misma manera podemos mostrar que no hay ningún afecto que sea directamente contrario a este amor, por el que este mismo amor pueda ser destruido. Y, por tanto, podemos concluir que este amor a Dios | es el más constante de todos los afectos y, en 249
cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el mismo cuerpo. De qué naturaleza sea, sin embargo, en cuanto que se refiere al alma sola, lo veremos después [.]

[*b*] Y con esto he resumido todos los remedios de los afectos, o sea, todo lo que el alma, considerada en sí sola, puede contra los afectos. De donde resulta claramente que el poder del alma sobre los afectos consiste:

1.º) en el mismo conocimiento de los afectos (*ver 5/4e*);

2.º) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente (*ver 5/2* y *5/4e*);

3.º) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las referidas a cosas que concebimos de forma confusa o mutilada (*ver 5/7*);

4.º) en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (*ver 5/9* y *5/11*);

5.º) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos (*ver 5/10e* y además *5/12*, *5/13* y *5/14*) [.]

[*c*] Pero, para que se entienda mejor este poder del alma sobre los afectos, hay que señalar, en primer lugar, que llamamos grandes a los afectos, cuando comparamos el afecto de un hombre con el de otro y vemos que uno sufre más que otro con el mismo afecto; o cuando comparamos entre ellos los afectos de uno y el mismo hombre y constatamos que es afectado o conmovido por uno más que por otro. Pues (*por 4/5*) la fuerza de cada afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; y la impotencia, en cambio, o pasión por la sola privación del conocimiento, es decir, que es estimada por aquello por lo que se dice que las ideas son inadecuadas. De donde se sigue que el alma que más padece, es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de suerte que se la distingue por lo que padece más que por lo que actúa; y, al contrario, la más activa es aquella cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de suerte que, aunque tenga tantas ideas inadecuadas como la otra, se distingue por las primeras, que se atribuyen a la virtud humana, más que por las segundas, que revelan la impotencia humana. Hay que advertir, además, que las enfermedades del ánimo y los infortu-
250 nios | tienen su origen principal en el excesivo amor* hacia una cosa que está sometida a muchas variaciones y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está solícito y angustiado por una cosa que no ama, ni surgen las injurias, las sospechas, las enemistades, etc., sino del amor hacia cosas de las que nadie puede ser realmente dueño [.]

[*d*] Por lo anterior concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento (sobre el cual véase *2/47e*), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones (*ver 5/3* y *5/4e*), hace al menos que constituyan una parte mínima del alma (*ver 5/14*). Por otra parte, engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna (*ver 5/15*), del que somos realmente dueños (*ver 2/45*); el cual, por tanto, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios que se dan en el amor común, sino que puede ser siempre cada vez mayor (*por 5/15*) y ocupar la mayor parte del alma (*por 5/16*) y afectarla ampliamente [.]

[e] Y con esto he concluido todo lo que se refiere a la vida presente. Pues lo que he dicho al inicio de este escolio, a saber, que en estos pocos remedios de los afectos los he incluido todos, fácilmente podrá verlo todo aquel que preste atención a lo que he dicho en este escolio y atienda, a la vez, a las definiciones del alma y de sus afectos y, en fin, a *3/1* y *3/3*. Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a la duración del alma sin relación con el cuerpo[31].

PROPOSICIÓN 21

El alma no puede imaginar nada ni recordar las cosas pasadas sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: Pues el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni tampoco concibe como actuales las afecciones de su cuerpo, sino mientras dura el cuerpo (*por 2/8c*). Y, por tanto (*por 2/26*), no concibe ningún cuerpo como actualmente existente sino mientras dura su propio cuerpo. Y por lo mismo, no puede imaginar nada (*ver la definición de la imaginación en 2/17e*) | ni recordar las cosas 251
pasadas sino mientras dura el cuerpo (*ver la definición de la memoria en 2/18e*).

PROPOSICIÓN 22

Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la esencia de este o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad.

Demostración: Dios no sólo es causa de la existencia de este o aquel cuerpo humano, sino también de su esencia (*por 1/25*), la cual debe ser, por tanto, necesariamente concebida por la misma esencia de Dios *(por 1/ax4)*, y ello con cierta necesidad eterna (*por 1/16*). Y este concepto debe darse necesariamente en Dios (*por 2/3*).

PROPOSICIÓN 23

El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno.

Demostración: En Dios se da necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (*por la proposición precedente*) y que, por tanto, es necesariamente algo que pertenece a la

31. OP, 250/23-24 (= NS) «sine relatione ad corpus». En paralelismo con 5/40c, algunos (Me, Ap, Mi) corrigen: «sine relatione ad corporis existentiam»; en cambio, otros (Cai, Cu y Gi) lo mantienen, aunque dudan de su corrección. Nosotros respetamos el original, porque su ambigüedad también existía en el KV (comparar II, 19, § 14; 23, § 2 con 19, § 15 y 17; 22, § 6-7; 23, § 1) y parece ser esencial al spinozismo (KV, II, 24, § 1; 26, § 9, etcétera).

esencia del alma humana (*por 2/13*). Pero nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (*por 2/8c*), no le atribuimos duración sino mientras dura el cuerpo. Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (*por la proposición precedente*), este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno.

Escolio

Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, el cual es necesariamente eterno. No puede
252 suceder, | sin embargo, que recordemos* haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna. Pero, a pesar de ello, sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos*. Pues el alma no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria. En efecto, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones. Así, pues, aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración.

PROPOSICIÓN 24

Cuanto más entendemos las cosas singulares, más entendemos a Dios.

Demostración: Está claro por *1/25*.

PROPOSICIÓN 25

El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento.

Demostración: El tercer género de conocimiento procede de la idea adecuada de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (ver su definición en *2/40e2*); y cuanto

más entendemos las cosas de este modo, más (*por la proposición precedente*) entendemos a Dios. Y por tanto (*por 4/28*), la suprema virtud del alma, esto es (*por 4/d8*), la suprema potencia o naturaleza, o sea (*por 3/7*), el supremo esfuerzo del alma es entender las cosas con el tercer género de conocimiento. |

PROPOSICIÓN 26 253

Cuanto más apta es el alma para entender las cosas con este tercer género de conocimiento, más desea entender las cosas con este mismo género de conocimiento.

Demostración: Está claro. Pues, en la medida en que concebimos que el alma es apta para entender las cosas con este género de conocimiento, la concebimos determinada a entender las cosas con el mismo género de conocimiento. Y, por consiguiente (*por 3/af1*), cuanto más apta es el alma para esto, más lo desea.

PROPOSICIÓN 27

De este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse.

Demostración: La suprema virtud del alma es conocer a Dios (*por 4/28*), es decir, entender las cosas con el tercer género de conocimiento (*por 5/25*); y esta virtud es tanto mayor, cuanto más conoce el alma las cosas con este género de conocimiento (*por 5/24*). Y por eso mismo, quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto (*por 3/af2*), es afectado por la suma alegría, acompañada, además (*por 2/43*), por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente (*por 3/af25*), de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse.

PROPOSICIÓN 28

El esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento.

Demostración: Esta proposición es clara por sí misma. Pues todo
lo que entendemos clara y distintamente, | lo entendemos o por sí 254
mismo o por otra cosa que es concebida por sí misma; esto es, las ideas que en nosotros son claras y distintas, o sea, que se refieren al tercer género de conocimiento (*ver 2/40e2*), no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, las cuales (*por el mismo escolio*) se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea (*por el mismo escolio*), del segundo y del tercer género de cono-

cimiento. Y por consiguiente (*por 3/af1*), el deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo.

PROPOSICIÓN 29

Todo lo que el alma entiende bajo una especie de eternidad, no lo entiende porque concibe la existencia actual y presente del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad.

Demostración: En la medida en que el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe también la duración, la cual puede ser determinada por el tiempo; y sólo en ese sentido tiene el poder de concebir las cosas en relación con el tiempo (*por 5/21* y *2/26*). Ahora bien, la eternidad no se puede explicar por la duración (*por 1/d8 y su explicación*). Luego, en este sentido, el alma no tiene la potestad de concebir las cosas bajo una especie de eternidad, sino porque por naturaleza es propio de la razón concebir las cosas bajo una especie de eternidad (*por 2/44c2*) y porque también pertenece a la naturaleza de la razón concebir la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/23*); y fuera de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma (*por 2/13*). Por consiguiente, este poder de concebir las cosas bajo una especie de eternidad no pertenece al alma sino en cuanto que concibe la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad.

Escolio

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. |
255 Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como hemos mostrado en *2/45, y véase también 2/45e*.

PROPOSICIÓN 30

En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella está en Dios y se concibe por Dios.

Demostración: La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (*por 1/d8*). Concebir, pues, las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en

cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y por tanto, nuestra alma, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etcétera.

PROPOSICIÓN 31

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna.

Demostración: El alma no concibe nada bajo una especie de eternidad sino en la medida en que concibe la esencia de su cuerpo bajo una especie de eternidad (*por 5/29*), esto es (*por 5/21* y *5/23*), sino en cuanto que es eterna. Y por tanto (*por la proposición precedente*), en cuanto que el alma es eterna, tiene un conocimiento de Dios, el cual es sin duda necesariamente adecuado (*por 2/46*). Y por consiguiente, en cuanto que es eterna, el alma es apta para conocer todas aquellas cosas que pueden seguirse de este conocimiento ya dado de Dios (*por 2/40*), esto es, para conocer las cosas con el tercer género de conocimiento (*ver su definición en 2/40e2*). Y por tanto (*por 3/d1*), en cuanto que el alma es eterna, es causa adecuada o formal de ese conocimiento. |

Escolio 256

Así, pues, cuanto más rico es cada uno en este género de conocimiento, más consciente es de sí mismo y de Dios, es decir, más perfecto y más feliz es, lo cual aún quedará más claro por lo que sigue. No obstante, hay que observar aquí que, aunque ya estamos seguros de que el alma es eterna, en cuanto que concibe las cosas bajo una especie de eternidad, nosotros, sin embargo, a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos el alma, como hemos hecho hasta ahora, como si ya comenzara[32] a existir y ya comenzara a entender las cosas bajo una especie de eternidad. Lo cual nos es lícito hacerlo sin peligro alguno de error, a condición de que tengamos la cautela de no concluir nada más que de premisas evidentes.

32. Traducimos literalmente (*ya*) la expresión *iam inciperet* (OP = NS), y no, como suele hacerse, por *ahora comenzara*, porque su paralelismo con 5/33e (*ortas fuisset*) pudiera sugerir que se trata de un galleguismo o lusitanismo (imperfecto de subjuntivo por el pluscuamperfecto). En ese caso, aludiría a 5/14 y 5/15 como hará 5/39d.

PROPOSICIÓN 32

Todo lo que entendemos con el tercer género de conocimiento, gozamos de ello y este gozo va acompañado de la idea de Dios como causa.

Demostración: De este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma (5/27), o sea (*por 3/af2*), la mayor alegría que puede darse, y acompañada de la idea de sí mismo [*por 2/42*][33] y acompañada también, por tanto (*por 5/30*), de la idea de Dios como causa.

Corolario

Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace (*por la proposición precedente*) una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, esto es (*por 3/af6*), un amor de Dios, no en cuanto que le imaginamos como presente (*por 5/29*), sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno. Y esto es lo que yo llamo amor intelectual de Dios.

PROPOSICIÓN 33

El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno. |

257 *Demostración*: El tercer género de conocimiento (*por 5/31* y *1/ax3*) es eterno. Y por tanto (*por el mismo 1/ax3*), el amor que de él nace, es también necesariamente eterno.

Escolio

Aunque este amor a Dios no ha tenido comienzo (*por la proposición precedente*), tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido, tal como hemos fingido en el corolario de la proposición anterior. Ni existe aquí diferencia alguna, excepto que estas perfecciones, que hemos fingido sobrevenir al alma, las posee como eternas, y acompañadas de la idea de Dios como causa eterna. Y, si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir sin duda en que el alma esté en posesión de la perfección misma.

33. OP, 256/17-19 (= NS) «laetitia oritur, eaque concomitante idea sui (per prop. 27 hujus)». Desde Meijer, todos trasladan la cita «(per prop. 27 hujus)» a donde la sitúa nuestro texto. En paralelismo, en cambio, con la cita de 5/30, añadimos la de 2/43, pues suponemos que OP y NS la omitieron porque situaron, por error, 5/27 en su lugar.

PROPOSICIÓN 34

El alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones, sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: La imaginación es la idea con que el alma contempla una cosa como presente (*ver su definición en 2/17e*); esta idea, sin embargo, indica más la constitución actual del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (*por 2/16c2*). Por consiguiente, un afecto es la imaginación (*por la definición general de los afectos*), en cuanto que indica la constitución actual del cuerpo. Y, por tanto (*por 5/21*), el alma no está sometida a afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

Corolario

De aquí se sigue que, aparte del amor intelectual, ningún amor es eterno.

Escolio

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su alma; pero que ellos la | confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, 258
o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte.

PROPOSICIÓN 35

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.*

Demostración: Dios es absolutamente infinito (*por 1/d6*), esto es (*por 2/d6*), la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello (*por 2/3*) acompañada de la idea de sí mismo, esto es (*por 1/11* y *1/d1*), de la idea de su causa. Y esto es lo que he llamado amor intelectual de Dios en *5/32c*.

PROPOSICIÓN 36

El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración: Este amor del alma debe ser referido a las acciones del alma (*por 5/32c* y *3/3*), y es, por tanto, la acción con que el alma se contempla a sí misma, acompañada de la idea de Dios como causa (*por 5/32* y *5/32c*); es decir (*por 1/25c* y *2/11c*), la acción con que Dios, en cuanto que puede ser explicado por el alma humana, se

contempla a sí mismo, acompañada de la idea de sí mismo. Y, por consiguiente (*por la proposición precedente*), este amor del alma es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Corolario

De aquí se sigue que Dios, en cuanto que se ama a sí mismo, ama a los hombres; y, en consecuencia, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa. |

259 *Escolio*

[*a*] Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. Y no sin razón en los libros sagrados este amor o felicidad se llama gloria. Pues, ya se refiera a Dios ya al alma, este amor se puede denominar correctamente tranquilidad del ánimo, la cual no se distingue realmente de la gloria (*por 3/af25* y *3/af30*). Pues, en cuanto que se refiere a Dios, es (*por 5/35*) alegría —permítaseme emplear todavía la palabra— acompañada de la idea de sí mismo, como lo es también en cuanto que se refiere al alma (*por 5/27*). Además, como la esencia de nuestra alma consiste sólo en aquel conocimiento del que Dios es el principio y fundamento (*por 1/15* y *2/47e*), nos resulta por ello evidente cómo y por qué nuestra alma, según la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios [.]

[*b*] Y he creído que merecía la pena señalarlo aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto valor tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o de tercer género (*ver 2/40e2*), y cuánto más valioso es que el conocimiento universal que he llamado de segundo género. Pues, aunque en la primera parte he demostrado, de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el alma humana) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia, aquella demostración, aunque sea legítima y alejada de toda duda, no afecta, sin embargo, a nuestra alma del mismo modo que cuando eso mismo es deducido de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depender de Dios.

PROPOSICIÓN 37

En la naturaleza no existe nada que sea contrario a este amor intelectual o que lo pueda suprimir.

Demostración: Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que, como verdad eterna, ésta es considerada por medio de la naturaleza de Dios (*por 5/33* y *5/*

29). Si existiera, pues, algo que fuera contrario a este amor, sería contrario a la verdad; y, por tanto, aquello | que pudiera suprimir 260
este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (como es por sí mismo evidente) es absurdo. Luego no existe nada en la naturaleza, etcétera.

Escolio

El axioma de la cuarta parte (*4/ax*) se refiere a las cosas singulares, en cuanto que se las considera en relación con cierto tiempo y lugar, de lo cual no creo que dude nadie.

PROPOSICIÓN 38

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte.

Demostración: La esencia del alma consiste en el conocimiento (*por 2/11*). Cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece (*por 5/23* y *5/29*); y, por tanto (*por la proposición precedente*), mayor parte de ella no es tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (*por 4/30*), que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y el tercer género de conocimiento, mayor parte de ella permanece inmune y, por consiguiente, menos padece de los afectos, etcétera.

Escolio

Por esto entendemos lo que he tocado en *4/39e* y que prometí explicar en esta parte, a saber, que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma y, por tanto, cuanto más ama el alma a Dios. Por otra parte, como (*por 5/27*) del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que el alma humana puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo (*por 5/21*), no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece. Pero de esto más ampliamente después.

PROPOSICIÓN 39

Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. |

Demostración: Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchísi- 261
mas cosas, es quien menos sufre los conflictos de los afectos que son malos (*por 4/38*), esto es (*por 4/30*), de los afectos que son contra-

rios a nuestra naturaleza. Y por tanto (*por 5/10*), tiene potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento y, en consecuencia (*por 5/14*), de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a Dios. De donde resultará (*por 5/15*) que será afectado por un amor a Dios que (*por 5/16*) debe ocupar o constituir la mayor parte del alma. Y por tanto (*por 5/33*), tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Escolio

Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya parte mayor o principal es eterna, y que, por tanto, apenas temen a la muerte. Pero, para que esto se entienda mejor, hay que advertir aquí que nosotros vivimos en continua variación y que, en la medida en que cambiamos a mejor o a peor, nos llamamos felices o infelices. Y así, el que de niño o de chico pasa a cadáver, se llama infeliz; y, al contrario, se considera felicidad el que podamos recorrer todo el espacio de la vida con una mente sana* en un cuerpo sano. Y, realmente, quien tiene un cuerpo como un niño o un chico, apto para muy pocas cosas, y muy dependiente de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas es consciente de sí misma ni de Dios ni de las cosas; en cambio, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí misma y de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos, en primer lugar, por que el cuerpo de la infancia, en cuanto su naturaleza lo permite y conduce a ello, se cambie en otro que sea apto para muchísimas cosas, y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí misma y de Dios y de las cosas; y de tal suerte que todo lo que se refiere a su memoria o a su imaginación, no tenga apenas importancia en proporción al entendimiento, como ya he dicho en el escolio de la proposición precedente. |

262 PROPOSICIÓN 40

*Cuanta más perfección tiene cada cosa, más actúa y menos padece; y, al revés, cuanto más actúa, más perfecta es**.

Demostración: Cuanto más perfecta es una cosa, más realidad tiene (*por 2/d6*); y, por consiguiente (*por 3/3* y *3/3e*), más actúa y menos padece. Y esta demostración procede de la misma manera en el orden inverso; de donde se sigue que, al contrario, una cosa es tanto más perfecta cuanto más actúa.

Corolario

De aquí se sigue que la parte del alma que permanece, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que la restante. En efecto, la parte eterna del alma (*por 5/23* y *5/29*) es el entendimiento, el único por el que nos decimos activos (*por 3/3*); en cambio, la que hemos mostrado que perece, es la misma imaginación (*por 5/21*), la única por la que nos decimos pasivos (*por 3/3 y la definición general de los afectos*). Y, por tanto (*por la proposición precedente*), aquélla, cualquiera que sea su magnitud, es más perfecta que ésta.

Escolio

Estas son las cosas que me había propuesto mostrar acerca del alma, en cuanto que se la considera sin relación con la existencia del cuerpo. A partir de ahí, y a la vez de *1/21* y de otras cosas, resulta claro que nuestra alma, en cuanto que entiende, es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno y éste de nuevo por otro, y así al infinito. De tal suerte que todos simultáneamente constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

PROPOSICIÓN 41

Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, consideraríamos primordiales la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que en la cuarta parte hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad.

Demostración: El primer y único fundamento de la virtud o fundamento de la norma recta de vida (*por 4/22c* y *4/24*) es buscar la propia utilidad. Ahora bien, para determinar las cosas que la razón enseña ser útiles, no hemos tenido en cuenta la eternidad del alma, ya que | sólo la hemos conocido en esta quinta parte. Así, 263
pues, aunque en aquel momento ignoráramos que el alma es eterna, hemos considerado primordiales las cosas que hemos mostrado que se refieren a la firmeza y a la generosidad. Y, por consiguiente, aun cuando también ahora lo hubiéramos ignorado, consideraríamos primordiales los mismos preceptos de la razón.

Escolio

La convicción común del vulgo parece ser distinta. Muchos, en efecto, parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tienen que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que

esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedad y de la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte con terribles suplicios, son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir según el precepto de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo* que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos y sustancias letales; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón. Todo lo cual es tan absurdo que apenas merece ser mencionado.

PROPOSICIÓN 42

*La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias**.

Demostración: La felicidad consiste en el amor a Dios (*por 5/36*
264 y *5/36e*), el cual nace del tercer género de conocimiento | (*por 5/32c*); y por tanto, este amor (*por 3/59* y *3/3*) debe ser referido al alma en cuanto que actúa, y, en consecuencia (*por 4/d8*), es la virtud misma: que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino o felicidad, más entiende (*por 5/32*), esto es (*por 5/3c*), mayor poder tiene sobre los afectos y (*por 5/38*) menos padece de los afectos que son malos. Y, por consiguiente, por gozar el alma de este amor divino o felicidad, tiene la potestad de reprimir las concupiscencias. Y, como el poder humano de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, se sigue que nadie goza de la felicidad porque reprimió sus afectos, sino que, al contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la misma felicidad.

Escolio

Con esto he concluido cuanto me había propuesto mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Y a partir de ahí resulta claro cuánto aventaja y es más poderoso el sabio que el ignorante, que se deja guiar por el solo apetito. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de múltiples maneras

por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad del ánimo, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, deja también de existir. Por el contrario, el sabio, en cuanto que es considerado como tal, apenas si se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí mismo y de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, no deja nunca de existir, sino que goza siempre de la verdadera tranquilidad del ánimo. Y, si el camino que he demostrado que conduce aquí, parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro*.

FIN

ÍNDICE DE REFERENCIAS INTERNAS

PRIMERA PARTE

1/d1: 1/7d, 1/24d, 5/35d
1/d2: 1/8d, 1/21d[*a*]
1/d3: 1/1d, 1/2d, 1/4d, 1/5d, 1/6c, 1/10d, 1/15d, 1/18d, 1/28d
1/d4: 1/4d, 1/9d, 1/10d, 1/12d, 1/19d, 1/20d, 2/1e
1/d5: 1/1d, 1/4d, 1/6c, 1/15d, 1/23d, 1/25c, 1/28d, 1/31d, 2/1d
1/d6: 1/10e, 1/11d[*d*], 1/14d, 1/14c1, 1/16d, 1/19d, 1/23d, 1/31d, 2/1d, 2/1e, 2/45d, 4/28d, 5/35d
1/d7: 1/17c2, 1/33e2[*b*], 2/17e[*c*], 3/49d
1/d8: 1/19d, 1/23d, 5/29d, 5/30d
1/ax1: 1/4d, 1/6c, 1/11d[*d*], 1/14c2, 1/15d, 1/28d
1/ax3: 1/27d, 5/33d
1/ax4: 1/3d, 1/25d, 2/5d, 2/6d, 2/7d, 2/16d, 2/45d, 5/22d
1/ax5: 1/3d
1/ax6: 1/5d, 1/30d, 2/29d, 2/32d, 2/44c2
1/ax7: 1/11d[*a*]
1/1: 1/5d
1/2: 1/6d, 1/11d[*c*], 1/12d
1/2c: 1/28d
1/3: 1/6d
1/4: 1/5d
1/5: 1/6d, 1/6c[*d*1], 1/8d, 1/12d, 1/13d, 1/14d, 1/15e[*e*], 2/10c, 2/13e/lema 1
1/6: 1/7d, 1/11e[*b*], 1/12d
1/6c: 1/15e[*b*]
1/7: 1/8d, 1/8e1, 1/8e2[*a*], 1/11d[*a*], 1/11d[*b*], 1/11d[*d*], 1/12d, 1/19d, 2/10d
1/8: 1/12d, 1/13c, 1/15e[*e*], 1/20d, 2/13e/lema 1
1/8e2: 1/15e[*b*]
1/10: 1/12d, 2/5d, 2/6d
1/10e: 1/14c1
1/11: 1/13d, 1/14d, 1/17c2, 1/19e, 1/21d[*a*] 1/21d[*b*], 1/29d, 1/33d, 1/34d, 5/35d
1/12: 1/15e[*e*]
1/13c: 1/15e[*e*]
1/14: 1/15d, 1/15e[*b*], 1/15e[*h*], 1/17c2, 1/18d
1/14c: 1/17c2, 1/24c, 1/29e, 1/30d, 1/33d, 2/4d
1/15: 1/17d, 1/18d, 1/23d, 1/25d, 1/25c, 1/29d, 1/30d, 1/31d, 2/3d, 2/10d, 2 33d, 2/36d, 2/45d, 4/28d, 4/37d[1], 5/14d, 5/36e[*a*]
1/15e: 2/11, 2/13e/lema 1
1/16: 1/17d, 1/17e[*d*], 1/25e, 1/26d, 1/29d, 1/33d, 1/34d, 1/36d, 1/ap[*e*], 1/ap[*i*], 2/pról, 2/3d, 2/3e, 2/44c2, 2/45e, 4/pról[*d*], 4/4d, 5/22d
1/16c: 1/17e[*d*], 1/34d
1/17: 1/17c2
1/17c2: 1/29e, 2/48d
1/17e: 1/33e2[*b*]

1/19: 1/20d, 1/20c2, 1/23d
1/20c2: 1/21d[*b*], 5/17d
1/21: 1/22d, 1/23d, 1/28d, 1/29d, 1/ap[*e*], 2/11d, 2/30d, 4/4d, 5/40c
1/22: 1/23d, 1/28d, 1/ap[*e*], 2/11d
1/23: 1/32d, 1/ap[*e*]
1/24c: 1/28d, 1/29d, 2/45e, 4/4d
1/25: 1/26d, 2/10c, 5/22d, 5/24d
1/25c: 1/36d, 2/d1, 2/1d, 2/5d, 3/6d, 5/36d
1/26: 1/28d, 1/29d
1/27: 1/29d
1/28: 1/29d, 1/32d, 2/9d, 2/13e/lema 2, 2/30d, 2/31d, 2/48d, 4/29d, 5/6d
1/29: 1/32c2, 1/33d, 2/31c, 2/44d, 3/7d, 5/6d
1/29e: 1/31d
1/30: 2/4d
1/32c1: 1/ap[*e*], 2/3e
1/32c2: 1/ap[*e*], 2/3e
1/33e1: 2/31c, 4/d4, 4/11d
1/34: 1/35d, 1/36d, 2/3e, 3/6d, 4/4d
1/35: 2/3d
1/36: 2/13d, 3/1d, 3/7d, 5/4e[*a*]
1/ap: 2/16c2, 2/48e[*a*], 4/pról[*d*], 4/37e2[*a*]

SEGUNDA PARTE

2/d1: 2/13e/lema 2 y lema 3, 3/2d
2/d2: 2/10d, 2/37d, 2/49d
2/d3: 2/48e[*b*]
2/d4: 4/62d, 5/17d
2/d6: 4/pról[*e*], 5/35d, 5/40d
2/ax1: 2/10d, 2/11d, 2/13e/lema 3, 2/30d
2/ax2: 2/11d
2/ax3: 2/11d, 2/49d
2/ax4: 2/13d
2/ax5: 2/13d
2/1: 2/3d, 2/20d
2/3: 2/5d, 2/9d, 2/20d, 2/24d, 5/22d, 5/35d
2/6: 2/9d, 2/13e/lema 3, 2/45d, 3/2d, 3/11e[*b*], 4/7d, 4/29d,
2/6c: 2/36d, 5/1d
2/7: 2/8d, 2/9d, 2/9e, 2/15d, 2/19d, 2/20d, 2/24d, 2/25d, 2/26d, 3/11d, 3/12d, 5/1d
2/7c: 2/32d, 2/36d, 2/38d, 2/39d, 3/28d
2/7e: 2/8d, 2/12e, 2/21e, 3/2e[a]
2/8: 2/8c, 3/11e[*b*], 3/11e[*b*]
2/8c: 2/9d, 2/11d, 2/15d, 2/45d, 5/21d, 5/23d
2/8e: 2/9d, 3/11e[*b*]
2/9: 2/19d, 2/20d, 2/24d, 2/25d, 3/1d
2/9c: 2/12d, 2/13d, 2/30d, 3/10d
2/10: 2/10c, 2/11d
2/10c: 2/11d, 4/29d
2/11: 2/12d, 2/13d, 2/20d, 2/48d, 3/2d, 3/3d, 3/10d, 3/def gen af, 4/37d[1], 5/9d, 5/38d
2/11c: 2/12d, 2/13d, 2/19d, 2/22d, 2/23d, 2/24d, 2/30d, 2/34d, 2/38d, 2/39d, 2/40d
2/12: 2/13d, 2/14d, 2/17d, 2/19d, 2/21d, 2/22d, 2/38d, 3/2e[*a*], 4/7d, 5/4d
2/13: 2/15d, 2/19d, 2/21d, 2/21e, 2/23d, 2/24d, 2/26d, 2/29d, 2/38d, 2/39d, 3/post 1, 3/3d, 3/10d, 3/17e, 3/51d, 3/def gen af, 4/39d, 5/23d, 5/29d
2/13c: 2/17e[*a*]
2/13e lema 1: 2/13e lema 3d y 4d
2/13e lema 2: 2/37, 5/4d
2/13e lema 3: ax1, 2/16d, 2/24d, 3/17e, 3/51d, 3/57d
2/13e lema 3: 2/13e ax2, 2/17c
2/13e def: 2/13e lema 4d, 4/39d
2/13e lema 4: 2/13e lema 5d y 7d
2/13e lema 5: 3/post 1
2/13e lema 7: 2/13e lema 7e, 3/post 1
2/13e post 1: 2/15d, 2/24d, 3/post 1, 3/17e
2/13e post 2: 2/14d, 3/17e, 3/39d
2/13e post 3: 2/28d, 3/51d
2/13e post 4: 2/19d, 3/18e[*c*]
2/13e post 5: 2/17c, 3/post 2
2/13e post 6: 2/14d, 4/39d
2/14: 3/11d, 4/38d
2/15: 2/38d, 3/3d
2/16: 2/17d, 2/18e[*a*], 2/19d, 2/23d, 2/25d, 2/26d, 2/27d, 2/28d, 2/39d, 3/26d, 4/5d
2/16c1: 2/17d, 2/26d, 2/47d
2/16c2: 2/17e[*b*], 3/14d, 3/18d, 3/def gen af, 4/1e, 4/9d, 5/34d

2/17: 2/17c, 2/19d, 2/44e, 2/47d, 3/11e[*b*], 3/12d, 3/13d, 3/18d, 3/18e1, 3/19d, 3/25d, 3/28d, 4/1e, 4/9d, 5/7d
2/17c, 2/17e[*b*], 2/18d, 2/40e1[*b*], 2/44e, 2/49e[*i*], 3/18d, 3/25d, 3/30e, 3/47e, 4/13d
2/17e: 2/26c, 2/35e[*a*], 2/40e1[*b*], 2/49e[*i*], 3/post2, 3/11e[*b*], 3/12d, 3/27d, 3/51e, 4/9d, 5/21d, 5/34d
2/18: 2/40e1[*b*], 2/44e, 3/11e[*b*], 3/14d, 3/52d, 4/13d, 5/1d, 5/10e[*b*], 5/12d, 5/13d
2/18e: 2/40e2[*a*], 3/11e[*b*], 3/52d, 3/af4[*a*], 4/13d, 5/21d,
2/19: 2/23d, 2/29c, 2/43e[*b*], 2/47d, 3/30d, 3/53d
2/20: 2/22d, 2/23d, 2/43d
2/21: 2/22d, 4/8d, 5/3d
2/21e: 2/43e[*a*], 5/3d
2/22: 2/47d, 4/8d
2/23: 2/24d, 2/29c, 2/47d, 3/9d, 3/30d, 3/53d, 3/af1
2/24: 2/28d, 2/36d
2/25: 2/26c, 2/28d, 2/29c
2/25d: 2/27d
2/26: 2/26c, 2/29c, 2/38d, 5/21d, 5/29d
2/27: 2/29d, 2/29c, 2/38d
2/28: 2/29c, 2/36d
2/28e: 2/29c
2/29: 2/29c, 4/64d
2/29c: 2/40e2[*a*], 3/3d
2/30: 2/31d, 2/31c
2/31: 4/62e[*b*]
2/31e: 3/af15
2/32: 2/33d, 2/34d, 2/36d, 4/1d, 5/17d
2/33: 2/35d, 4/1d
2/34: 2/41d, 2/43d
2/35: 2/41d, 2/43e[*b*], 2/49e[*j*], 4/1d
2/35e: 2/43e[*b*], 2/49e[*j*], 3/af27, 4/1e, 5/5d
2/37: 2/44d
2/38: 2/44d, 2/46d, 5/4d, 5/7d
2/38c: 2/40e2[*a*], 3/3d
2/39c: 2/40e2[*a*]
2/40: 2/40e2[*a*,] 4/26d, 4/50d, 4/52d, 5/4e[*a*], 5/31d
2/40e: 3/1d, 3/56d[*a*], 4/27d
2/40e1: 3/55e
2/40e2: 2/42d, 2/47e[*a*], 3/58d, 4/26d, 5/7d, 5/10d, 5/12d, 5/25d, 5/28d, 5/31d, 5/36e[*b*]
2/41: 2/44d, 2/44c2, 4/27d, 4/35d, 4/62d
2/42: 2/43e2
2/43: 2/49e[*a*], 3/58d, 4/27d, 4/52d, 4/62d, 5/27d
2/43e: 2/49e[*a*], 4/27d, 4/62d
2/44c2: 4/62d, 5/29d
2/44e: 2/49e[*a*], 3/17e, 3/18d, 3/18e1, 4/62e[*b*]
2/45: 2/46d, 2/47d, 5/20e[*d*], 5/29e
2/45e: 5/29e
2/46: 2/47d, 5/18d, 5/31d
2/47: 4/36d, 4/36e, 4/37d[1], 5/18d
2/47e: 2/49e[*j*], 4/36d, 5/10d, 5/20e[*d*], 5/36e[*a*]
2/48: 2/49d, 2/49c, 3/af 6
2/48e: 2/49c
2/49: 2/49e[*b*], 3/2e[*f*]
2/49e: 3/af15

TERCERA PARTE

3/d1: 3/d2, 3/1d, 4/2d, 4/5d, 4/23d, 4/33d, 5/31d
3/d2: 3/1d, 4/2d, 4/5d, 4/15d, 4/23d, 4/33d, 4/35d, 4/35c1, 4/52d, 4/59d[1], 4/61d, 4/64d
3/d3: 3/14d
3/post 1: 3/15d
3/1: 3/3d, 3/56d[*a*], 3/58d, 3/57d, 3/58d, 4/23d, 4/28d, 5/20e[*e*]
3/2: 5/1d
3/3: 3/9d, 3/56d[*a*], 3/def gen af, 4/15d, 4/24d, 4/35d, 4/35c2, 4/51d, 4/52d, 4/53d, 4/59d[1], 4/61d, 4/63d, 4/64d, 5/3d, 5/4e[*b*], 5/18d, 5/20e[*e*], 5/36d, 5/40d, 5/40c, 5/42d
3/3e: 4/32d, 5/40d
3/4: 3/5d, 3/6d, 3/8d, 3/11e[*b*], 4/1d, 4/4d, 4/18e[*b*], 4/20d, 4/30d
3/5: 3/6d, 3/10d, 3/37d, 4/7d, 4/30d
3/6: 3/7d, 3/12d, 3/44e, 4/4d, 4/25d, 4/26d, 4/31d, 4/60d, 4/64d
3/7: 3/9d, 3/10d, 3/37d, 3/54d, 4/d8, 4/4d, 4/5d, 4/8d, 4/15d, 4/18d, 4/

18e[*b*], 4/20d, 4/21d, 4/22d, 4/25d, 4/26d, 4/32d, 4/33d, 4/57d, 4/60d, 4/64d, 5/ax2, 5/8d, 5/9d, 5/25d
3/8: 3/9d
3/9: 3/12d, 3/13d
3/9e: 3/11e[*a*], 3/27c3, 3/28d, 3/37d, 3/39e[*a*], 3/55c[2], 3/56d[*c*], 3/57d, 3/58d, 3/af1, 4/19d, 4/26d
3/10: 3/11e[*a*], 4/20e
3/11: 3/12d, 3/34d, 3/57d, 3/59d, 4/41d, 4/42d
3/11e: 3/15d, 3/15c, 3/19e, 3/20d, 3/21d, 3/23d, 3/34d, 3/35d, 3/37d, 3/38d, 3/53d, 3/55d, 3/55c[2], 3/56d, 3/57d, 3/59d, 3/af3, 3/af4[*b*], 4/8d, 4/18d, 4/29d, 4/30d, 4/41d, 4/42d, 4/43d, 4/44d, 4/51d
3/12: 3/13d, 3/15c, 3/19d, 3/25d, 3/28d, 3/33d, 3/42d, 3/52e[*a*], 4/60d
3/13: 3/19e, 3/20d, 3/23d, 3/25d, 3/27c3, 3/28d, 3/32d, 3/33d, 3/af29
3/13c: 3/15c, 3/38d
3/13e: 3/15c, 3/17d, 3/20d, 3/22d, 3/28d, 3/29d, 3/30e, 3/34d, 3/35d, 3/38d, 3/39d, 3/40d, 3/44d, 3/45d, 3/48d, 3/49d, 3/55c[2], 4/57d, 3/af7
3/14: 3/15d, 3/15c, 3/16d
3/15: 3/16d, 3/36d, 3/50d, 3/52e[*b*]
3/15c: 3/35d, 3/35e, 3/41e, 3/50e, 3/52e[*b*]
3/15e: 3/af9
3/16: 3/17d, 3/41e, 3/46d, 4/34d
3/17: 3/56d[*a*]
3/17e: 3/31d, 3/56d[*a*]
3/18: 3/af15, 4/9e, 4/12d
3/18e: 3/50d, 3/af15
3/18e1: 4/d6
3/18e2: 3/50e, 3/af13, 4/d6
3/19: 3/21d, 3/36d, 3/42d, 3/af13, 5/19d
3/20: 3/23d, 3/28d, 3/af11, 3/af13
3/21: 3/22d, 3/22e, 3/25d, 3/38d, 3/45d
3/22: 3/24d
3/22e: 3/27e, 3/af18, 3/af20
3/23: 3/27d, 3/27c2, 3/35d, 3/38d
3/24: 3/35e
3/24e: 3/55e[1], 3/55c[2], 3/af24
3/25: 3/26d, 3/30e, 3/40e, 3/41e, 3/49e
3/26: 3/40c2, 3/43d
3/26e: 3/af28
3/27: 3/27c1, 3/27c3, 3/29d, 3/30d, 3/31d, 3/32d, 3/40d, 3/47c, 3/49c, 3/52e[*b*], 3/53c, 3/af33, 3/af44, 4/50e, 4/68e
3/27c1: 3/32d, 3/af20
3/27c3: 4/50d
3/27e: 3/af18, 3/af33
3/28: 3/29d, 3/31c, 3/32d, 3/35d, 3/36d, 3/38d, 3/38e[*b*], 3/39d, 3/50c, 3/51e[*b*], 3/55e[1], 4/19d, 4/37e2 [*b*], 5/19d
3/28e: 3/38d
3/29: 3/33d, 3/43d, 3/53c
3/29e: 3/31e, 3/af48[*a*], 4/37e2[*a*]
3/30: 3/34d, 3/40e, 3/41e, 3/43d
3/30e: 3/34d, 3/35d, 3/40e, 3/41e, 3/42d, 3/af29, 3/af31
3/31: 3/32d, 3/35d, 3/af44, 4/34e, 4/37d[2], 5/20d
3/31c: 4/37d[2]
3/31e: 4/c19, 5/4e[*b*]
3/32: 3/af33, 4/34d
3/32e: 3/55e[1], 3/af24, 3/af33, 4/34d
3/33: 3/34d, 3/38d, 3/42d
3/34: 3/35d, 3/42d, 3/45c
3/35: 3/36c
3/35e: 5/20d
3/37: 3/38d, 3/39d, 3/43d, 3/44d, 4/15d, 4/37d[2], 4/44d
3/38: 3/44d
3/39: 3/39e, 3/40e, 3/40c2, 3/41e, 3/51e[*a*], 3/af34, 3/af36, 4/34d, 4/37e2[*b*], 4/45d, 4/45c1, 4/45c2
3/39e: 3/50e[*a*], 3/af39, 3/af42, 4/70d
3/40: 3/40c-e, 3/40c2, 3/41d, 3/43d, 3/45d, 3/49e, 4/34d
3/40c1: 3/41c
3/40c2: 3/af37, 4/37e2[*b*]
3/40e: 3/41d, 3/41e[1], 3/af37, 4/34d
3/41: 3/43d
3/41e: 3/af34, 4/49d, 4/57e[*a*]
3/42: 4/70d
3/43: 3/49e, 4/46d
3/44: 4/46d
3/47e: 3/af11, 3/af32
3/48: 3/49d, 5/6d, 5/9d
3/49: 3/51e[*b*], 5/5d
3/51: 4/33d
3/51c: 3/af27, 3/af42
3/52: 3/af4, 3/af10
3/52e: 3/55e[2], 3/af4, 3/af5, 3/af11, 3/af42
3/53: 3/55e[1], 3/58d, 3/af27, 5/15d

3/53c: 3/55c[1], 4/52e
3/54: 3/55d, 3/af27, 3/af29
3/55: 3/af27, 4/53d
3/55c: 4/52e
3/56: 3/56e
3/55e: 3/af27, 4/34d, 4/57e[*a*]
3/56: 4/33d
3/56e: 3/af48[*a*]
3/57: 3/57e[*a*]
3/57e: 4/37e1[*d*]
3/58: 3/59d
3/59: 4/34d, 4/51d, 4/63d, 4/63c, 5/10e[*c*], 5/18d, 5/18e, 5/42d
3/59e: 4/46d, 4/69d, 4/69e, 4/73e
3/af1: 4/18d, 4/19d, 4/21d, 4/37d[1], 4/59d[1], 4/61d, 5/26d, 5/28d
3/af2: 5/17d, 5/27d, 5/32d
3/af3: 4/64d, 5/17d
3/af4: 4/59d[1]
3/af6: 3/af7, 4/34e, 4/44d, 4/54d, 5/2d, 5/15d, 5/17c
3/af7: 4/34d, 5/2d, 5/17c, 5/18d
3/af12: 4/47d
3/af13: 4/47d, 4/63d
3/af18: 4/50d
3/af19: 4/51d
3/af20: 4/51e
3/af21: 4/48d
3/af22: 4/48d
3/af23: 5/20d
3/af25: 4/52d, 5/27d, 5/36e[*a*]
3/af26: 4/53d
3/af27: 4/54d
3/af28: 4/42d, 4/55d, 4/57d
3/af29: 4/55d
3/af30: 4/43d, 4/58d, 5/36e[*a*]
3/af34: 4/71d
3/af40: 4/69d
3/af41: 4/69d
3/def gen af: 4/7d, 4/8d, 4/9d, 4/14e, 5/3d, 5/4c, 5/17d, 5/34d, 5/40c

CUARTA PARTE

4/pról[f]: 4/d2, 4/39d
4/d1: 4/8d, 4/26d, 4/28d, 4/31d
4/d2: 4/8d
4/d3: 4/12d, 4/13d
4/d4: 4/12d
4/d6: 4/10e
4/d8: 4/18e[*b*], 4/20d, 4/22d, 4/23d, 4/24d, 4/35c2, 4/56d, 5/25d, 5/42d
4/ax: 4/3d, 4/7d, 5/37e
4/1: 4/14d
4/3: 4/4d, 4/6d, 4/15d, 4/43d, 4/69d
4/4: 4/65e
4/4c: 4/37e2[*b*]
4/5: 4/6d, 4/7d, 4/15d, 4/43d, 4/69d, 5/8d, 5/20e[*c*]
4/6: 4/7d, 4/20d, 4/37e2[b], 4/43d, 4/44d, 4/60d, 5/7d
4/7: 4/14d, 4/15d, 4/37e2[*b*], 4/69d
4/8: 4/14d, 4/15d, 4/19d, 4/29d, 4/30d, 4/63c, 4/64d
4/9: 4/10d, 4/11d, 4/13d, 5/7d
4/9c: 4/12d, 4/16d, 4/60e
4/10: 4/12c
4/11: 4/12d, 5/5d
4/12c: 4/17d
4/15: 4/16d
4/16: 4/17d, 4/62e[*b*]
4/17e: 4/37e2[*b*]
4/18: 4/56e
4/18e: 4/37e1[*d*]
4/19: 4/35d, 4/37d[1], 4/37e2[*b*], 4/46d, 4/59d[2]
4/20: 4/35c2, 4/37e2[*b*]
4/21: 4/22d, 4/22c
4/22c: 4/24d, 4/25d, 4/26d, 4/56d, 5/41d
4/23: 4/28d
4/24: 4/36d, 4/37d[1], 4/56d, 4/67d, 4/72d, 5/41d
4/25: 4/26d, 4/52c
4/26: 4/27d, 4/28d, 4/36d, 4/37d[1], 4/38d, 4/40d, 4/48d, 4/53d, 5/9d, 5/10d
4/27: 4/28d, 4/38d, 4/40d, 4/48d, 4/53d, 5/9d, 5/10d
4/28: 4/36d, 5/20d, 5/25d, 5/27d
4/29: 4/31c
4/30: 4/31d, 4/34d, 4/34e, 5/10d, 5/38d, 5/39d
4/31: 4/31c, 4/34e
4/31c: 4/35d, 4/35c1, 4/72d

4/33: 4/35d, 4/37e2[*b*]
4/34: 4/35d, 4/35c1, 4/35c2, 4/36e, 4/37e2[*b*]
4/35: 4/36e, 4/40d, 4/71d
4/35c1: 4/35c2, 4/37d[1], 4/37e2[*b*], 4/71d
4/35e: 4/37e2[*b*]
4/36: 4/37d[2], 5/20d
4/37: 4/45d, 4/45c1, 4/46d, 4/50d, 4/51d, 4/68e, 4/70d, 4/71d, 4/73e, 5/20d
4/37d[2]: 5/4e[*b*]
4/37e: 4/45c2, 4/c25
4/37e1: 4/58d, 4/c15, 5/4e[*b*]
4/37e2: 4/73d
4/38: 4/39d, 4/41d, 4/42d, 4/43d, 4/c27, 5/39d
4/39: 4/42d, 4/c27
4/39e: 5/38e
4/41: 4/43d, 4/45e[2,*a*], 4/47d, 4/50d, 4/59d[1]
4/43: 4/44d, 4/47d, 4/56d, 4/59d[1]
4/44e: 4/58e[*c*], 4/60e, 4/c30
4/45: 4/46d, 4/51e
4/45c: 4/59d[2]
4/45e: 4/c31
4/46: 4/73e, 5/10e[*b*]
4/46c: 4/c15, 5/10e[*b*]
4/50e: 4/73e
4/52: 5/10e[*b*]
4/52e: 4/58e[*a*]
4/53: 4/54d
4/55: 4/56d
4/57e: 4/c22
4/59: 5/4e[*b*]
4/60e: 4/c30
4/61: 4/63c, 5/4e[*a*]
462: 4/66c
4/63: 4/67d, 4/73d
4/63c: 4/65d, 4/65c, 4/67d, 5/10e[*c*]
4/64c: 4/68d
4/65: 4/66d, 4/66c
4/65c: 4/66c
4/66: 4/66c
4/66e: 4/73d
4/70e: 4/c18
4/71e: 4/c18
4/73e: 4/c15

QUINTA PARTE

5/ax1: 5/7d
5/1: 5/10d
5/2: 5/4e[*a*], 5/20e[*b*]
5/3: 5/18e, 5/20e[*d*]
5/3c: 5/42d
5/4: 5/4e, 5/14d
5/4c: 5/20e[*b*], 5/20e[*d*]
5/5: 5/6d
5/6: 5/10e[*b*]
5/7: 5/10e[*a*], 5/10e[*b*], 5/20e[*b*]
5/8: 5/10e[*b*], 5/11d
5/9: 5/20e[*b*]
5/10: 5/39d
5/10e: 5/20e[*b*]
5/11: 5/12d, 5/16d, 5/20e[*b*]
5/12: 5/20e[*b*]
5/13: 5/20e[*b*]
5/14: 5/15d, 5/16d, 5/20e[*b*], 5/20e[*d*], 5/39d
5/15: 5/16d, 5/20e[*d*], 5/39d
5/16: 5/20e[*d*], 5/39d
5/17: 5/17c
5/17c: 5/19d
5/18: 5/20d
5/21: 5/29d, 5/31d, 5/34d, 5/38e, 5/40c
5/22: 5/23d
5/23: 5/29d, 5/31d, 5/38d, 5/40c
5/24: 5/25d, 5/27d
5/25: 5/27d
5/27: 5/32d, 5/36e[*a*], 5/38e
5/29: 5/31d, 5/32c, 5/37d, 5/38d, 5/40c
5/30: 5/31d, 5/32d
5/31: 5/33d
5/32: 5/32c, 5/36d, 5/42d
5/32c: 5/33e, 5/35d, 5/36d, 5/42d
5/33: 5/33e, 5/37d, 5/39d
5/35: 5/36e[*a*]
5/36: 5/42d
536e: 5/42d
5/37: 5/38d
5/38: 5/42d
5/38e: 5/39e
5/40: 5/40c

ÍNDICE DE TEXTOS PARALELOS Y NOTAS DEL EDITOR

Primera parte

1/d1 (causa de sí): KV, I, 1, § 9; TIE, § 92; Ep 34, 180; Suárez, *Disputaciones*, 28, 1.

1/d2 (finita): KV, I, 2, § 19; Ep 12, 60-61; Ep 50, 240; Ep 54, 253; Suárez, *Disputaciones*, 30, 1; cf. Hegel, *Lógica*, I, 1, cap. 2, A, nota: «la determinación es negación»; II, 3, cap. 1, nota (crítica a Spinoza).

1/d3 (sustancia): Ep 1-4; PPC, I, d6-8; prop. 7, 163-4; PPC, II, d2; Aristóteles, *Metafísica*, V, 8; Descartes, *Principes*, I, 51-52.

1/d4 (atributo): KV, I, 1, § 3 y 8-9; 7, § 1-10; Ep 2, 7-8; Ep 4, 13; PPC, I, def 5; 7e, 163; CM, I, 1, 233; 2, 237-40; 2, 246/5-9;II, 1, 250; 11, 274-5; Suárez, *Disputaciones*, 30, 6, § 10; 31, 12, § 40; Descartes, *Principes*, I, 53.

1/d5 (modo/afección): KV, I, 7, § 10; ap 1/ax1-2; CM, I, 3, 240; Ep 4, 13; Ep 12, 54; Suárez, *Disputaciones*, 16, 1, § 3; Descartes, *Principes*, 61.

1/d6 (Dios): KV, I, 2, § 1; Ep 2, 7-8; Ep 12, 53; PPC, I, 1, 5-7; CM, II, 1, 249-53.

1/d7 (libre): KV, I, 4-6; II, 16, § 4-6; CM, I, 3, 241-4; 11, 274; Ep 56, 259/14-18; 58, 265-6, etc. Tomás de Aquino, *Contra gentes*, I, 72: «liberum est quod sui causa est»; Aristóteles, *Metaf.*, I, 2, 982b.

1/d8 (eternidad): Ep 12, 53-55; PPC, I, 19; CM, I, 3, 243; 4, 244; II, 1, 250-2; 10, 270-1; Suárez, *Disputaciones*, 50, 3, § 10; Heereboord, *Meletemata*, Leiden, [2]1659, I, 1.°, 93-94.

1/ax1 (en sí o en otro): PPC, I, ax4; CM, I, 1, 236; II, 1, 249, Aristóteles, *Categorías*, 4, § 5; *Metaf.*, V, 7; XII, 5, 1071; Suárez, *Disputaciones*, 28, 1; 32, 1; Heereboord, *Meletemata*, I, 1, 2°.

1/ax4 (causa/efecto): TIE, § 92-98; Heereboord, *Meletemata*, I, 225.

1/ax5 (lo común): KV, II, 26, § 7/3; ap 1, ax 5.

1/ax6 (idea verdadera): TIE, § 33-34 y 69-72; KV, II, 15, § 1; PPC, I, 14; CM, I, 6, 246.

1/ax6 (objeto ideado): TIE, § 33-34; KV, II, 15, § 4; CM, I, 1, 234-5; 6, 246-7; Ep 32, 173-4.

1/4 (diversidad): CM, I, 1, 245/3-14; Tomás de Aquino, *Suma teol.* 1, 31, 2, ad 1.

1/8e2[*a*] (se figuran = ficción): KV, I, 1, § 8*; TIE, § 52-65, espec. § 57-58; Ep 4, 13; CM, I, 1, 233-5.

1/8e2[*c*] (definición): KV, I, 7, § 9-10; TIE, § 92-98; Ep 9, 42-44; Ep 34 (el mismo ejemplo de los individuos).

1/11 (existe necesariamente): KV, I, § 1; II, 24, § 9-13; TIE, § 54-55; PPC, I, intr., 148-9; I, 5-7; CM, II, 1; TTP, 6, 84-87.

1/14c1 (Dios es único): KV, I, 2, § 1-17; CM, I, 6, 246; Ep 34-36; Ep 50, 239.

1/15e[*a*] (Dios corpóreo): KV, I, 2, § 18-28 y diál. 1.º; PPC, I, 16; CM, II, 5, 257-9; Ep 2 y 4; 12, 55-57; Ep 36, 184-6; Ep 81 y 83. En sentido contrario Aristóteles, *Metaf.* XII, 7: «una esencia eterna [...] no puede tener ninguna extensión, no tiene partes y es indivisible [...] No hay en absoluto extensión infinita».

1/15e[*f*] (vacío): PPC, II, d5; prop. 3; III, post. 3; cf. KV, I, 2, § 19*; Ep 6, 32/5-7; Ep 11, 49/18-20; Ep 13, 65/25-32; Ep 14, 70/34ss. (Spinoza defiende la tesis de Descartes frente a Boyle).

1/15e[*g*] (imaginación/entendimiento): TIE, § 86-87; Ep 12, 53-57; Ep 21, 131; Ep 32, 170; TTP, 1-2 y 13, 167.

1/16 (causa necesaria): KV, I, 4, § 3-5; PPC, I, 12 y 20; CM, I, 2; II, 9-11; TTP, 3, 45-46; 4, 61-62; 6, 82-84.

1/17c2 (causa libre): KV, I, 3, § 2, 3; CM, I, 2, 238; II, 10, 270-2; TTP, 6, 82; Ep 58, 265-6, etc. En otro sentido: Tomás de Aquino, *Suma teol.*, I, 19, 3-4 y 10; Heereboord, *Meletemata*, I, 172-3.

1/18 (causa immanente): KV, I, 2, § 23; diál. 1.º, § 11; diál. 2.º, § 1.

1/21-23 (modos infinitos): KV, I, 8-9; Ep 64, 278; Ep 65.

1/28 (modos finitos): KV, I, diál 1.º-2.º; II, pról, § 5*; 19, § 3*; ap 2.º; TIE, § 99-103; Ep 21, 128-9; Ep 36, 184-5; Ep 82-83.

1/29 (contingente): KV, I, 6, §§ 2-3; II, 9, § 2; CM, I, 3, 242-3; Aristóteles, *De la interpretación*, 9; Tomás de Aquino, *Suma teol.*, I, 86, 3, c; Suárez, *Disputaciones*, 28, 1, § 8; 29, 10 § 1.

1/29e (Naturaleza naturante/naturada): KV, I, 8-9; CM, II, 7, 264.

1/31 (entendimiento divino): KV, I, 9, § 3; II, 26, § 8; ap 2, § 7-17; TIE, § 71.

1/32 (voluntad): KV, I, 6, § 5; II, 17-18; PPC, I, 20; CM, II, 8; 12, 277-280.

1/33e1 (posible/imposible): KV, I, 6, § 2-3; TIE, § 53; CM, I, 3, 240-3; TTP, 3, 46-47; 4, 57-58.

1/ap (antropomorfismo): CM, I, título, 233n; II, título, 249n; 3, 254n; 8, 264-5; KV, I, 7; TIE, § 75, 95; TTP, 1, 25-26; 4, 65; 13, 172; 15, 182; Ep 56, 260 (el triángulo diría que Dios es triangular).

1/ap[*b*] (les rindiera culto): TTP, 1, 16/33-17/1 (no causas medias).

1/ap[*c*] (ingenio): Heereboord, *Meletemata*, I, 165-8, ofrece una hermosa panorámica, a partir del término griego y citando múltiples autores, desde Aristóteles y Galeno hasta Escalígero y J. Huarte de San Juan, cuyo materialismo critica.

1/ap[*c*] (superstición): CM, II, 261/1-13n; TTP, pról, 5-9; Ep 21, 130-1; Ep 43, 220-1; Ep 73, 307-8; Ep 76, 321-3; cf. Plutarco de Queronea, Περὶ δεισιδαιμονίας *De superstitione* (*Moralia* 168A-171E), en *Obras morales y de costumbres*, trad. de C. Morales Otal y J. García López, Gredos, Madrid, 1986, II, pp. 291 ss.; Tomás de Aquino, *Suma teol.*, 2-2, 92-97. El término griego alude al temor a los dioses (TTP, pról; Séneca, *Cartas* 123, al fin; Agustín, *De civ. Dei*, VI, 9); el latino, al deseo de alcanzar de ellos la supervivencia mediante la oración (5/41e; Tomás de Aquino, *Suma teol.*, 2-2, 92, obj. 2, remite a san Isidoro, *Etimologías*, X, letra S; y éste a Cicerón, *De natura deorum*, II, 28, § 72: «superstitiosi a superstites»).

1/ap[*d*] (matemáticas): PPC, I, 27-8; III, 227; CM, II, 9, 266; TTP, 2, 32; 15, 187; TP, 1, § 4.

1/ap[*e*] (ficción): KV, I, 1, § 8*; TIE, § 52-65; CM, I, 1.

1/ap [*f*] (asilo de ignorancia): A. Heereboord, *Ad Curatores epistola* (1648), en *Meletemata*, 16b; cf. CM, 1, 3, 243-4; Ep 58, 268; TTP, 6, 86/3-4.
1/ap[*f*] (milagro): TTP, 6; Ep 71, 73-75, 77-79.
1/ap[*h*] (escepticismo): TIE, § 47-48; PPC, introd. de Spinoza, 141; PPC, I, d4; Ep 56, 260.

Segunda parte

2/pról (felicidad suprema): KV, II, pról § 1; TIE, § 1-16; TTP, 3, 46-47; 4, 59-69.
2/d2 (esencia): KV, II, pról, § 5; TIE, § 92-98; PPC, I, 12c2; PPC, II, ax2, 183; CM, I, 2, 238-9; Ep 19, 89-90; Ep 23, 128-9; Suárez, *Disputaciones*, 31, 2, § 6 y 11; Heereboord, *Meletemata*, 2.°, 37, 305-8.
2/d4 (idea adecuada): TIE, § 69-72; KV, II, 15, § 3; Ep 60, 270.
2/d5 (duración): KV, II, 25, § 3; TIE, § 83; Ep 12, 54-55; CM, I, 4, 244; II, 1, 250; 10, 270-1.
2/d6 (perfección): KV, I, 4, § 2 y 4; Ep 9, 45; Ep 19, 89-90; Ep 21, 129-9.
2/ax1 (esencia del hombre): KV, II, pról, § 1 y § 4 y 5*/8-9; ap 2.°, § 1-2; PPC, I, 6e, 160/15-21; CM, II, 22, 275/21-29; Ep 30/II, 166; TTP, 3, 46; 4, 58; 16, 189-190.
2/ax2 (el hombre piensa): PPC, Intr, 143-5; I, d 1; prop 1-2, 4.
2/ax3 (modos de pensar): KV, II, 2, § 1 y 4; ap 2, § 6; TIE, § 109; PPC, I, ax 1; Tomás de Aquino, *Suma teol.*, 1-2, 26,1c.
2/3e (esencia actuante = «actuosa»): CM, II, 11, 275/2.
2/5 (formal/objetivo): KV, I, 1, § 3*; ap 2, § 3; TIE, § 33-34; PPC, I, ax9; Suárez, *Disputaciones*, 2, 1, § 1; 30, 1, § 10.
2/7 (conexión de las cosas): TIE, § 41-42, § 76-77; TTP, 3, 45; 4, 58; 6, 82-83; Ep 32, 167-174.
2/8 (modos que no existen): KV, II, pról, § 5*; II, 19, § 3*; ap 2.°, § 9-10. Ver nota a 2/d2.
2/10e [2,*b*] (orden del filosofar): KV, I, 1, § 10; 7, § 5 y 10-12; II, 24, § 9-13; TIE, § 61/a, § 80, § 91, § 95, § 99; TTP, 5, 77; Ep 37, 188-9; Ep 60, 270-271.
2/11 (lo primero): KV, II, 2, § 1 y 4; TIE, § 109.
2/11c (el alma humana es una parte): TIE, § 73; Ep 32, 173-4; Ep 64, 278/24s.; TTP, 1, 15.
2/13 (el objeto): KV, II, 19, § 14/2; 22, § 5*.
2/13e[*a*] (unida al cuerpo): KV, II, pról, § 5*, 9; 19, § 13-14 y 17; 22, § 2-3 y 5; ap 2.°, § 15 y 16; TIE, § 21-22; PPC, I, 21, 180; Ep 56, 263.
2/13e/ax1 (cuerpos): KV, II, pról, § 5, 7-8; 19, § 13; Ep 6; PPC, 2.
2/13e/lema 7e (individuo total): KV, I, 8-9; Ep 32, 172-3; Ep 64, 278/26 (*facies totius universi*).
2/13e/post 1 (cuerpo humano): KV, II, pról, § 5*, 9-10; ap 2, § 14; PPC, pról Meyer, 132/12-16, 180/3s.
2/17e[*b*] (cuerpo del mismo): el mismo ejemplo en KV, II, 20, § 4.
2/17e[*b*] (imágenes): TIE, § 81-90; PPC, I, d2; CM, I, 1, 234; Ep 17, 76-78; TTP, 1, 18; 2, 29-30.
2/18e[*a*] (memoria): TIE, § 81-83; CM, I, 1, 234; ver explicación de base fisiológica en Descartes, *Traité de l'homme*, AT, XI, 178: ver nota a 2/48e[*b*].
2/18e[*b*] (sonido articulado): KV, II, 16, § 6; 24, § 9-10; TIE, § 88-89; TTP, 1, 18-19; 7, 97ss; 15, 182; *Gramática hebrea*, 5, 303; 9, 332; 12, 340-1; Platón, *Cratilo*, 384d 1-8; San Agustín, *De magistro*, I, § 1-2; X, § 33-34, etcétera.
2/21 (idea del alma): TIE, § 33-35; KV, II, 1, § 1; 15, § 3*; PPC, I, d1-2.
2/29e (fortuito): TIE, § 84; TTP, 3, 46; Ep 37, 188; Ep 54, 251.

2/35 (falsedad): KV, II, 15; 16, § 13; TIE, § 66-76; PPC, I, introd, 141 y 146; 15e; CM, I, 6, 246; Ep 23, 147.
2/40e1[*a*] (nociones segundas). La expresión «segundas intenciones» (mejor que «nociones») aludía a los cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y accidente), en oposición a los diez predicamentos (sustancia y los nueve accidentes), para subrayar que éstos son conceptos metafísicos o ideas universales que se refieren (primeras intenciones) a las cosas, mientras que aquéllos son más bien conceptos lógicos que comparan (universal reflejo o lógico) dichos conceptos según su extensión y comprehensión.
2/40e1[*b*] (transcendentales): CM, I, 1, 234; 5, 245; 6, 246; Suárez, *Disputaciones*, 3, 1, § 10-11; 54, 6, § 9.
2/40e2[*a*] (nociones comunes): Ep 4, 13/27s.; PPC, I, Introd., 127; TTP, 4, 61; 6, 84*; 14, 179; Descartes, *Règles* XII= AT, X, 419 (éd. Alquié, Garnier, I, 145, note); *Resp. 2es. Obj.*, AT, IX, 127: «axiomes ou notions communes»; *Principes*, I, 13, 39, 48-50.
2/40e2[*a*] (géneros de conocimiento): KV, II,1-2; TIE, § 19-24.
2/43e[*a*] (certeza): KV, II, 15, § 3; TIE, § 35-36, 77-80; PPC, I, Introd., 148/1-5; CM, I, 6, 247/14-17; TTP, 1, 29/6-11; 2, 31/27-31; 4, 59/32-34; Ep 76, 320.
2/44e (tiempo): Ep 12, 56-58; PPC, II, 6e, 193/25-194/1; CM, I, 1, 234; 4, 244; *Gramática hebrea*, cap. 13, 343/11-17 (los hebreos todo lo referían al pasado y al futuro, porque el presente lo consideraban como un punto).
2/44c2 (especie de eternidad): TIE, § 108, V°.
2/45-47 (esencia de Dios = intuición): KV, II, 5, § 9-12; 22, § 1-3; TIE, § 38-42; TTP, 4, 59-60; 13, 171; Ep 56, 261.
2/47e[*b*] (controversias): Ep 57, 262-3; Ep 58, 265.
2/48 (voluntad): KV, I, 6, § 4-6; II, 16-17; Ep 2; Ep 21, 129-132; Ep 54, 251-2; CM, II, 12.
2/48e[*b*] (imágenes en el cerebro): TIE, § 57, x; § 83; PPC, I, d2; 6e, 160; CM, I, 1, 234; cf. Descartes, *Traité de l'homme* = AT, XI, 177-178 (las «ideas» son aquí «las formas o imágenes» de los objetos, las cuales, como se gravan en los espíritus sobre la glándula pineal, se conservan en forma de «impresiones» y reavivan en forma de recuerdo o «memoria». Pero Descartes añade que ellas son el objeto que «el alma racional considerará inmediatamente», con lo cual habría dos tipos de ideas).
2/49e[*d*] (más allá del entendimiento). Descartes, *Medit.* IV = AT, VII, 58/24-25: «cum latius pateat voluntas quam intellectus (,) facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco».
2/49c [I, 1.°] (práctica de la vida): Ep 21, 130-1; TTP, 4, 58; TP, 1, § 1.

Tercera parte

3/pról[*b*] (método geométrico): PPC, pról de Meyer, 127-130; TIE, § 38-42; TTP, 7, 98; TP, I, § 1-7.
3/d3 (acción/pasión): KV, II, 2, § 3; 3, 1; Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413b 23-25; Descartes, *Passions*, I, 1-2.
3/2 (no acción alma/cuerpo): KV, II, 19-20.
3/2e[*e*] (libremente): casi el mismo texto en Ep 58, 266-7; v. 4/17e.
3/7 (conato): KV, I, 5, § 1; II, 25, § 3; apéndice 2.°, § 6; PPC, III, d3; CM, I, 6, 248; II, 6, 260.
3/9e (juzgamos bueno): Aristóteles, *Metaf.* XII, 7, 1072a 28-29 afirma lo contrario sobre el bien de la voluntad. Para la relación entre voluntad y deseo en Aristóteles y Descartes: KV, II, 16, § 1-2*, 17, § 1-2; y para la Escolástica: CM, II, 12.

3/11e[*a*] (placer = *titillatio*): Cicerón, *De natura aeorum*, I, 113; Epicuro, *Ateneo*, 12, 546. No es el simple «cosquilleo» (KV, II, 19, § 15*), sino una excitación placentera (Giancotti), que puede llegar (4/48d) a identificarse con «el tacto del licencioso» de que habla Aristóteles (EN, III, 10, 1119b6-8).

3/11e[*a*] (jovialidad = *hilaritas*): Ep 21, 123. Parece situarse entre el carácter risueño y el bienestar general (euforia).

3/11e[*a*] (afecto primario): cotejo de estos y otros afectos en Descartes y en Spinoza en nuestra edición del KV, II, 3; II, 4, § 11; otra lista en TP, I, § 1; ver Hobbes, *Leviatán*, cap. 6.

3/15e (simpatía/antipatía): PPC, II, 8e, 197/22-26 (aplicadas a los cuerpos son ficciones); Ep 19, 90/13; E. Giancotti (p. 401/29) cita a Girolamo Francastoro, *De sympathia et antipathia*, 1546.

3/17e (fluctuación): KV, II, 9, § 5 y 7.

3/18e2 (grata sorpresa = *gaudium*): mejor que simple «gozo» o «regocijo» o «expansión de ánimo» (alivio), por ser lo opuesto a «decepción».

3/18e2 (decepción = *morsus conscientiae*): Spinoza sugiere más el aspecto de error (*decipere*) que el de maldad moral; por eso nos parece mejor «decepción» que «frustración» (esperanza fallida) y que «pesar» (KV, II, 14, § 1: pesar; II, 10, § 1: remordimiento) y, por supuesto, que «opresión de ánimo».

3/22e (compasión). Traducimos así, como es habitual (ver nota a 4/50e), el término *commiseratio*, al que Spinoza suele dar sentido literal, de ser miserable junto con otro (conmiseración), acentuando su afinidad con «misericordia», que significa poner el corazón en la miseria de otro, y que, por eso mismo, le parece menos propio (3/af23-24; ver Ak, 13-14: Séneca, Descartes, Lipsio, etc.). Empleamos, en cambio, «complacencia» (ver nota a 4/73e: *congaudet*) para indicar la alegría compartida, implícita en el amor (3/af6, 3/43d), y que Spinoza suele silenciar (3/23e, 3/27e), quizá por no haber hallado el termino adecuado. Aristóteles utiliza ambos términos para explicar el amor a otro y a sí mismo (EN, IX, 4, 1166^{a} 18, 1166^{a} 27, 1166b 18: συναλγεῖν = compadecerse / condolerse, συγχαίρειν = congratularse, συνηδεῖν = complacerse).

3/30e (contento de sí = *acquiescentia sui*): es la tranquilidad o paz interior, que se funda en la «autoestima» por lo que se es y conduce a la «autosatisfacción» (mejor que «autocomplacencia») por lo que se hace; (*acquiescentia in se ipso*): este término fue introducido por Henri Desmarets en su versión latina (1650) de las *Passions de l'âme* de Descartes para traducir *satisfaction* (II, art. 63; III, 190): cf. Chr. Wolf, *Ethica*, 1738, § 754; G. Totaro, «Indici e concordanze del TTP di Spinoza», *Lexicon philosophicum*, 6, 1993, 51-93 (ver p. 79-80).

3/31e (poeta): Ovidio, *Amores*, II, 4-5 (versos en orden inverso).

3/36e (añoranza = *desiderium*): ver KV, II, 14, § 1 (pesar). Como advierte Spinoza, oscila entre el «anhelo» del futuro (deseo) y la «añoranza» del pasado (tristeza).

3/51 y 56-57 (diversidad de afectos): KV, ap 2, § 16.

3/59e[*a*] (fortaleza): Aristóteles, EN, II, 6-7; III, 6; IV, 1, 1120a 22-24; Tomás de Aquino, *Suma. teol.*, 2-2, 123, a. 2; Descartes, *Passions*, II, 54 y 59; III, 161.

3/af6 (amor): KV, II, 5, § 1.

3/af44 (Cicerón), *Pro Archia*, 11, 26.

3/af48[*a*] (el lujurioso está triste): TIE, § 3-5, 8-11.

Cuarta parte

4/pról[*f*] (modelo de la naturaleza humana): KV, II, 4, § 5-8b.

4/1 (idea positiva): PPC, I, 15e, 175.

4/17e (sigo lo peor): 3/2e[*e*], 4/pról[*a*]; TP, 1, § 5; KV, II, 21, § 1; TTP, 10, 144;

Ep 58, 266; cf. Aristóteles, EN, IX, 4, 1166b 7-8: el incontinente elige lo agradable que desea (ἐπιθυμεῖν) en vez de lo bueno que quiere (βουλεῖν); Ovidio, *Metamorf.* 7, 20-21; Rom 7, 15,19 y 22: explica el pecado como una especie de inconsciencia (οὐ γιγνώσκω) que llevaría consigo la oposición interna entre el hombre carnal y el espiritual, ya que no hago aquello que quiero (ὅ θέλω) y en lo que me complazco (ᾧ συνήδομαι), sino aquello que no quiero o incluso odio (ὅ μισῶ).

4/17e (aumenta el dolor): Ecl 1, 18.

4/18e[*a*] (prolijo orden geométrico): PPC, introd., 141/13-16.

4/18e[*b*] (se suicidan): Séneca, *Cartas a Lucilio*, 24 y 70; *De la ira*, III, 15 (opinión contraria, cuando la vida ya no sería digna. Pero ver nota a 4/67; cf. Ak, 16/134-8).

4/18e[*c*] (fuera de nosotros): KV, II, pról § 5* (sensación); 5, § 5; 19, § 13; Ep 32, 173-4.

4/26 (entender): KV, II, 4, § 10; 5, § 11-12; TIE, § 13-14 y 16-18, 25 y 29; TTP, 4, 59-60.

4/35e (el hombre es un Dios). Símmaco atribuye a Cecilio el cómico esta idea: «homo, inquit, homini deus est, si suum officium sciat», que Spinoza pudo leer en Nizolio, *Thesaurus ciceronianus*, 1613 (cit. Giancotti), ya que lo tenía en su biblioteca (*Biografías*, 204).

4/35e (animal social): TTP, 4, 73; TP, 2, § 15.

4/37e1[*a*] (ánimo coherente): cf. Aristóteles, EN, IX, 4, 1166: la incoherencia o división interior lleva a la inconstancia en la conducta, como si se huyera de sí mismo, e incluso al suicidio.

4/37e1[*b*] (piedad): TTP, 16, 197; 17, 226, 232; 20, 247; TP, 1, § 2, 274; 2, § 21.

4/37e2[*b*] (sociedad): TTP, 5, 72-74; 16, 189-195; TP, 2, § 15; 3, § 7; 5, § 1-5; 6, § 1-3.

4/39e (poeta español): posible alusión a Góngora, que sufrió una amnesia en 1627.

4/45e [2, *a*] (prohíbe deleitarse). Es un tópico ver en este texto y en toda la sección, relativa a las «virtudes negativas» (4/45-4/58), ora una ética epicúrea («ordine cupidineo», se ha apostillado con humor) ora un «modelo sólidamente anticristiano» en la línea de Nietzsche (*Appuhn*, nota a 4/50, p. 371). Lo cual nos parece poco correcto, ya que Spinoza considera como virtud típica del judaísmo (Lev 19, 18) y del cristianismo (Mt 19, 16-19) la caridad: «toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo» (TTP, 14, 174). Aunque ello no impide que critique su utilización política (TTP, 19, 230 y 232). De hecho, en esta sección, rechaza con más fuerza la soberbia que la abyección; y desde luego, considera menos perjudiciales la humildad y el arrepentimiento, la compasión y la misericordia, que la ambición, el odio, la venganza y la crueldad. Se lo dice su buen sentido de la práctica de la vida, que viene a coincidir, también aquí, con el de los profetas, porque aquéllas son más fáciles de superar y, además, más útiles a otros (4/50e, 4/54e). Su «norma de vida» es, pues, deleitarse «con alimentos y bebidas moderadas y suaves», mas, «no, por supuesto, hasta la náusea» (4/45e [2,*b*]; ver 3/59e[*c*]). Y parece haberla cumplido: «porque era sobrio por naturaleza y fácil de contentar y porque no quería pasar por un hombre que come el pan de otro» (Colerus, en *Biografías*, c. 32. En el mismo sentido: B 6/I; K 6; C 68; L 24n. Otros no se muestran tan benévolos: N 38 y 74).

4/50e (estar alegre): Aristóteles, EN, I, 4, 1095a 14-23 (*εὖ ζῆν*); de acuerdo con este optimismo, sólo rechaza la compasión consigo mismo: EN, IX, 11, 1171 b6-12; sobre el aspecto social y positivo de la doctrina de Spinoza ver notas a 4/37e1 y 4/73e.

4/50e (con razón se llama inhumano). En este texto Spinoza da a la compasión (*commiseratio*) sus dos sentidos clásicos desde Séneca (*De la clemencia*, II, 5): el negativo, de sufrir con orro (cóndolencia), y el positivo, de moverse a prestarle auxilio (benevolencia). Y por eso mismo añade aquí que es la condición mínima de la humanidad. Éste será el aspecto subrayado por Schopenhauer en su moral pesimista: «el ser que no conoce la lástima está fuera de la humanidad, y esta misma palabra, "humanidad", se toma con frecuencia como sinónimo de piedad» (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig, 1860, p. 213). Unamuno fue más lejos todavía: «porque amar es compadecer, y, si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena» (*Sentimiento trágico de la vida*, cap. 7, en *Ensayos* II, Aguilar, Madrid, 1942, p. 780).

4/54e (si no teme): TP, 7, § 27.

4/57e[*a*] (lo hacen loco): Terencio, *Eunuco*, V, 254. Numerosas citas, textuales o no, han sido señaladas por Ak, pp. 2-10, 14, 18-20, 26, 29,31, 33, 34, 39, 71, 84, 86, 177.

4/67 (no es meditación de la muerte): su crítica puede referirse a Platón (*Fedón*, 67e, 80e), a Epicuro (*Carta a Meneceo*, 126), a Séneca (*Cartas*, 30: «para que nunca temas la muerte, piensa siempre en ella [...] Mayor respeto me merecen los que van a la muerte sin odio a la vida y la aceptan, no la atraen»), etc. En la misma línea que éstos irán Schopenhauer y Unamuno.

4/68e (Cristo): TTP, 1, 21; 4, 64; Ep 73, 308; Ep 75, 313-5.

4/73e (varón fuerte): sorprenden las analogías con el célebre texto de 1 Cor 13, 4-8: «la caridad es magnánima, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no es engreída; no es descortés, ni es interesada, ni se irrita; no piensa en el mal ni se alegra con la injusticia, pero se complace/congratula (συγχαίρει) con la verdad»; v. 2/49e[l, 3.º].

4/c20 (hembra): TP, 4, § 4/fin; 6, § 5 y 37; 11, § 4 (imagen tradicional de la mujer: débil y sin derechos, objeto de deseo para el varón y menos inteligente que él).

4/c28 (dinero): TP, 7, § 8, 16, 21, 27; 8, § 37; 10, § 7 (importante papel de las riquezas y del dinero en el Estado).

Quinta parte

5/pról[*a*] (medicina): KV, II, 3, § 10; 6, § 3; 20, § 2*; TIE, § 9.

5/pról[*a*] (lógica): PPC, pról, 130/28; CM, I, título, 233*/8.

5/pról[*b*] (estoicos): TIE, § 74; Colerus, cap. 14 (en *Biografías*, § 66, 137-8).

5/pról[*b*] (perros): ejemplo usado también por Descartes en el mismo contexto, *Passions*, I, 50.

5/pról[*c*] (espíritus animales): KV, II, 11, § 2; 19, § 9 y 11; 20, § 2; 22, § 6-7; CM, I, 1, 234.

5/2 (separamos): KV, II, 19, § 14; 22, § 7 (renacer); también Descartes, *Passions*, I, 50; III, 211 (ed. F. Alquié, vol. 3, p. 1101-1003).

5/10e[*a*] (aplicarlos): método análogo al célebre juicio práctico de Aristóteles en EN, VII, 3, 1147a-b.

5/14 (idea de Dios): KV, II, 19, § 17-18; 22, § 3-7; TIE, § 38-40.

5/20e[*e*] (excesivo): TIE, § 1-11; KV, II, 5, § 6-7.

5/23e (sentimos): en un sentido muy distinto afirma H. Boxel: «videmus tamen et sentimus mentem operari» (Ep 55, 256/2-3).

5/23e (no recordemos): v. 3/11e[b]; Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a 22-25: «y sólo separado es lo que es, y sólo éste es inmortal y eterno (pero no nos acordamos, porque este entendimiento es impasible y el pasivo es morral) y sin éste nada piensa».

5/35 (Dios se ama): Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 20; 9, 1074 b33-34: «si es la cosa más excelente, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento».

5/39 (mayor parte es eterna): KV, II, 23, § 1-2 (separación del cuerpo y unión del alma a Dios).

5/39e (mente sana): Juvenal, *Satirae*, 10, v. 356: «orandum ut sit mens sana in corpore sano».

5/40 (acción/perfección): KV, I, 2, § 24; II, 26, § 2 y 7.

5/41e (absurdo): texto paralelo en KV, II, 26, § 4, donde aduce como ejemplo imposible el del pez que saliera a vivir fuera del agua (Anaximandro, DK, A 30). Actitud personal de Spinoza en Ep 19, 93-94; Ep 21, 127, 130-1; Ep 43, 220-4. En otro sentido, la teoría actual de la evolución: J. Monod, *Le hasard et la nécesité*, du Seuil, Paris, 1970, p. 164: «parce qu'un poisson primitif a "choisi" d'aller explorer la terre», etcétera.

5/42 (virtud/concupiscencia): KV, II, 26, § 2 y 4; TTP, 4, 62. La tesis central, de que la virtud es su propio premio (Ep 42, 220/33), es de inspiración estoica (Séneca, *De la vida feliz*, 9, 4). En el mismo contexto de Spinoza la hace suya Pomponazzi: «praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus (;) itaque omnis virtuosus virtute sua et felicitate praemiatur» (*De immortalitate animae*, 1516, cap. 16: citado por Giancotti, p. 423/39 n.; cf. Ak, 15/124 n.).

5/42e (raro): Platón, *Cratilo*, 384 a8-b1: παλαιὰ παροιμία ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπῃ ἔχει μαθεῖν = «un antiguo proverbio dice que "todo lo hermoso es difícil" cuando se trata de aprenderlo»; A. Heereboord, *Meletemata*, I, 17, 165: «sed difficilia, quae pulchra». Para el otro matiz que le da Spinoza, Ak, 34/8n remite a Cicerón, *De amicitia*, 21, 79: «et quidem omnia praeclara rara».

ÍNDICE ANALÍTICO Y LÉXICO

Ab alio [por otro]: no la cosa libre 1/d7; no Dios 1/15e [*b*, *h*]; no la sustancia 1/6c [d, 1-2], 1/7d
Absoluto: 1/17d, 1/23d; atributo 1/16d, 1/21-23; beneplácito 1/ap[*a*]; causa primera 1/16c3; causa próxima 1/28e; cosa pensante 2/9d; dominio 5/pról[*a*, *c*]; idea 2/34; naturaleza 1/21, 1/ap[*a*], 2/30d; pensamiento 1/28d, 1/31d; perfección 1/11e[*b*]; poder 1//11e[*a*], 3/pról[*a*], 4/c32; privación 2/35d; virtud 4/28d; voluntad 1/17e[*b*], 1/33e2[*b*], 2/48-49
Abstracto: 1/15e[g], 2/45e, 2/49e[*j*], 4/62e[*b*]
Absurdo: 3/pról[*c*], 4/57e[*c*]; demostración por 1/6c
Abyección [*abjectio*]: 3/af28-29; es mala 4/55-57e, 4/c22
Accidente, por [*per accidens*]: 1/16c2, 3/15, 316d, 317e, 3/36d, 3/50e, 3/af24, 4/d5, 4/36e
Acción: y alegría 3/55e[1]; del alma 2/d3, 2/48d; buena y mala 4/59d[2], 4/59e, 4/c3; contrarias 5/ax1; del cuerpo 2/13e, 3/2e[*b*]; fortaleza 3/59e[*a*]; y pasión 3/d2-3, 3/1, 3/3, 4/c1-2, 5/41; puede sustituirla 4/6, 4/59; tendencia positiva 3/54-55
Acquiescentia mentis/animi: v. Tranquilidad, complacencia
Acquiescentia in se ipso: v. Contento de sí.
Acto: 3/af3, 3/af27, 3/af48; en acto/potencia 1/8e2[*b*], 1/17e[*b*], 1/31, 1/33e2[*c*]
Actual, esencia/existencia: 5/29e; ver 1/17e[*b*], 2/7c, 2/11, 3/7, 3/11e, 4/4d, 5/21d, 5/23d
Actuante [*actuosa*]: 2/3e
Actuar [*agere*]: 3/d2; cosas 1/34d; cuerpo 2/13e; y perfección 5/40
Acuerdo [*convenire*]: entre los hombres 4/37e2[*c*], 4/72d; con su ingenio 1/ap[*c*]
Adecuado: 2/29d-e, 2/38, 3/d3; v. Idea
Admiración: 2/40e1[*d*], 3/2e[*b*], 3/52e[*a*], 3/af4, 3/af42, 4/c25
Adulación: 4/57, 4/c21
Afán (*studium*): 3/af 34
Afección [*affectio*]: del cuerpo 2/13d, 2/17-29; definición 1/d5; externa 3/59e[*d*]; fuerza 4/7d; del hombre 3/af1; orden 5/1; y sustancia 1/1, 1/4d, 1/5, 1/6c; v. Modo
Afecto [*affectus*]: definición 3/d3, 3/fin [def gen af], 5/34d; diversos 3/51, 3/56-57; fuerza 3/49, 4/5-17, 5/5-3; e idea 2/ax3; innumerables 3/59e[*b*]; y juicio moral 3/51e; leyes necesarias 3/pról[*b*]; primarios 3/11e[*a*], 3/59, 3/59e[*b*], 3/af4[*b*], 3/af48[*b*]; relevantes 3/56e[*a*]; superado por otro 4/7
Afirmar/negar: e idea 2/48e[*b*], 2/49e[*i-j*]; v. Voluntad

Agradecimiento: v. Gratitud
Agua: 1/15e[*g*]
Alabanza [*laus*]: 1/ap[*b, g*], 3/29e, 4/37e1[*a*], 4/37e2[*a*], 4/52e
Albedrío [*liberum arbitrium*]: 2/49e[*c*]
Alegría [*laetitia*]: 3/11e[*a*], 3/15, 3/18, 3/19-21, 3/23, 3/af2; buena, pero posible exceso 4/41, 4/45e [2, *a*], 4/59d[1], 4/c30-31; especies 3/56d[*a*]
Algo: transcendental 2/40e1[*b*]
Alma [*anima, mens*]: 1/8e2, 1/15e, 1/ap[*c*], 2/49e[*l*]; actúa en el cuerpo 3/2, 5/pról[*d*]; conoce los cuerpos exteriores 2/16; entendimiento e imaginación: 5/20e[*c, d*], 5/38-40; esencia: 2/11c, 2/17e[*b*], 3/11e[*b*], 3/def gen af, 4/36e, 5/23e, 5/36e[*a*]; eterna o inmortal 5/23, 5/41e; humana 2/pról; idea de un cuerpo singular 2/11, 2/12, 2/13; idea compuesta 2/15; idea confusa 2/28; idea subjetiva 2/16c2; inteligencia 4/52d, 5/pról[*a, e*], 5/4e[*b*], 5/10d, 5/20e; parte del entendimiento infinito 2/11c, 5/38d, 5/41e; unida y proporcional al cuerpo 2/13e, 2/14, 3/2e[*d*]; 3/10-11, 3/fin [def gen af]
Amante: 3/21, 3/31c, 3/35e, 3/36c, 3/38d, 3/af6
Ambición: 3/29e, 3/31e, 3/32e, 3/33e, 3/39e[*a*], 3/56e[*a*], 3/af44, 3/af48, 4/37e1[*a*]; delirio 4/44e, 5/10e[*c*]
Amenaza: 4/37e2[*b*]
Amistad: 3/35, 4/37e1[*b*]; auténtica sólo en el hombre libre 4/70d, 4/71d, 4/c12, 4/14, 4/17, 4/26; 5/10e[*b*]
Amor: 2/49e[l], 3/12, 3/13e, 3/16-17, 3/19-49, 3/af6, 3/af28; bien 4/44, 5/2; cambios 3/59e[*c*]; causa libre 3/49; a Dios 5/15-20; intelectual de Dios 5/32-37; parte del amor de Dios 5/36
Amor propio [*philautia*]: 3/55e[1, *a*], 3/af28[*a*].
Anhelo [*desiderium*]: 3/39e, 3/42d, 3/af32, 4/51e
Animal: 1/8e2[*a*], 1/17e[*d*], 1/ap[*c*], 2/40e1[*d*]; afectos 3/55e[1, 2], 3/57e[*a*]; sociedad 4/35e, 4/37e1[*d*]
Animo: 2/ax3, 4/47e, 4/71e, 4/c11, etcétera
Animositas: v. Firmeza de ánimo
Ansia [*desiderium*]: 4/58e[*a*]
Ansiedad [*anxius*]: 4/58e[*a*]
Anterior: por naturaleza 2/10e[2, *b*], 2/11d, 2/24d
Antipatía: 3/15e
Añoranza [*desiderium*]: 3/36e
Apetito: definición 3/9e; ver 1/ap[*c*], 3/2e[*e-f*], 3/27e [2], 3/35d, 3/37d, 3/57d, 3/af1, 3/af48, 4/pról[*d*], 4/d7, 4/20d, 5/4e[*b*], 5/10e[*d*]
A posteriori/a priori: 1/11e[*a*]
Aprecio [*favor*]: 3/22e, 3/af19; puede ser bueno 4/51
Aptitud: de cuerpo y alma proporcionales 2/13e[*b*], 2/14, 2/37c, 3/2e[*c-d*], 4/38, 4/43d, 4/45e[2, *b*], 4/c29, 5/26, 5/31d, 5/39
Armonía: 1/ap[*i*]
Arrepentimiento [*poenitentia*]: 3/2e[*e*], 3/30e, 3/51e[*b*], 3/af27; útil 4/54e; no virtud 4/54
Arte: 1/ap[*f*], 3/2e[*b, d*], 4/57e[*c*], 5/pról[*a*]
A se [por sí]: 1/d7
Asociación: de imágenes 2/17, 2/18; de pasiones 3/14
Atributo: absoluto 1/21-23, 1/28d; no afecciones 1/14c2; y conato 3/6, 3/af1; y cuerpo 2/d1, 2/6 y 6c, 2/13e [lema 2]; definición 1/d4; diversos 1/2, 1/4, 1/5d, 1/10d, 1/14d; eternos 1/10d, 1/19, 1/20d; expresan la sustancia 1/d4, 1/2d, 1/10d, 1/12, 1/14d, 1/19d, 1/20d; extensión 1/14c2, 2/2; hombre modo 2/10c, 2/21d; idénticos 1/5, 16d, 1/8d; idea 2/5; infinitos en Dios 1/d6, 1/10d, 1/11, 1/16d, 2/1d;

inmutables 1/20c2; intuición 2/40e2[*a*], 2/45d, 4/25; modificado 1/22-23; naturaleza naturante 1/29e; número 1/9, 1/10d; paralelos 2/7, 2/8, 3/2; pensamiento 1/14c2, 1/21d, 2/1, 2/20d
Audacia: 3/51e[*a*], 3/af40, 3/af41, 3/af42, 5/pról[*d*]; no virtud 4/69
Aumento/disminución de potencia: 3/d3, 3/11-12, 3/15d, 3/19d, 3/37d, etcétera
Avaricia: 3/39e[*a*], 3/56e[*a*], 3/af47-48; delirio 4/44e; evitarla 4/70e, 4/71e, 4/c28-29, 5/10e[*c*]
Aversión: 3/15e, 3/af9
Axioma: 1/8e2[*b*], 2/40e1[*a*], 3/post1

Beatitud [*beatitudo*]: 2/49e[l,1.º], 4/c4
Belleza: 1/ap[*b, h*], 4/c19-20
Beneficio: 3/27e[2], 3/41e, 3/42; el hombre libre los evita 4/51d, 4/57e, 4/70, 4/71d, 4/c18
Beneplácito: 1/33e2[*e*], 1/ap[*a*], 2/49e[*l*,1.º]
Benevolencia: 3/27c[2], 3/af35
Benignidad: 4/37e1[*a*]
Bien: y alegría 3/39e[*a*], 4/8; e impotencia de la verdad 4/14-17; no positivo en las cosas 4/pról[*f*], posterior al deseo 3/9e; es subjetivo 1/ap[*a*, g], 3/39e, 4/pról[*f*], 4/8, 4/17e, 4/62e, 4/68e; el supremo es común 4/28, 4/36-37, 5/20; lo útil 4/pról[*f*], 4/d1, 4/26d, 4/27, 4/39
Broma [*jocus*]: es buena 4/45e[2, *a*]
Bruto [*brutum*]: 3/2e[*b*], 3/57e[*a*], 4/35e, 4/37e1[*d*], 4/68e, 4/c13
Buridano: asna de 2/49e[*g*]
Burla: v. Irrisión

Cadáver: 4/39e, 5/39e
Cambio [*mutatio*]: 1/33e2[*c*], 2/13e/lemas 5-7, 3/post2, 3/11e, 4/4, 4/39e, 4/c7, 5/ax
Cantidad: 1/15e[*a, c, e-f*], 5/pról[*d*]; especie de 2/45e
Capacidad humana [*captus humanus*]: 1/ap[*d*]
Castidad: 3/56e[*a*], 3/af4
Casualidad [*casus*]: 1/ap[*f*]
Causa: adecuada/inadecuada 3/d; algo común con el efecto 1/ax3-5, 5/ax2; toda cosa tiene una 1/8e2; diferente del efecto 1/17e[*d*]; eficiente 1/16c, 1/25, 1/26d, 2/d5, 3/15c, 3/16, 3/17e, 4/pról[*d-e*], 4/c6; externa 1/11e; final 4/pról[*d*]; formal 5/31; inmanente/transitiva 1/18; interna 3/30e, 3/af24; libre 1/17c2, 1/32; *per accidens/per se* 1/16c2, 3/15-17, 3/36d, 3/af24; primera de los afectos 3/59e[*b*]; próxima/remota 1/28e, 2/7/fin, 3/3e, 4/35d, 5/pról[*d*]
Causa de sí: 1/d1, 1/2, 1/7, 1/12, 1/24d, 1/25e, 1/34
Cautela: 2/49e[*a*], 4/70e, 5/31e
Celos [*zelotypia*]: 3/32-34, 3/35e, 3/a48[*b*], 5/20
Cerebro: 1/ap[*h*], 2/40e1[*d*], 2/48e[*b*], 5/pról[*c, b*]
Certeza: esperanza y miedo 3/af15 y af28; existencia de Dios 1/11e[*b*]; idea falsa 2/49e[*a*]; idea verdadera 2/43e[*a*], 2/49e[*a*], 4/62d; verdadero bien 4/pról[*f*], 4/d1-2, 4/27, 4/50d
Cicerón: 3/af44
Ciencia: 1/33e2[*b*], 1/ap[*f*], 4/17e; intuitiva 2/40c2[*a*]
Círculo: 1/11e[*b*], 1/15e[*e*], 2/7e[*a, b*], 2/8e, 2/47e[*b*], 2/49e[*j*]
Ciudadano: 2/49e[l, 4.º], 4/37e2[*c, d*], 4/51e
Claro: v. Concepto, Idea
Clase: 3/46.
Clemencia: 3/59e[*a*], 3/af38

Coacción: 1/d7; no en Dios 1/17; sí en la voluntad 1/32d, 4/20e
Coherencia: 2/10e[2, *a*], 4/34e, 4/37e1[*a*]
Comienzo: de la vida 5/pról[*c*]; del amor a Dios 5/33e
Como si: 1/ap[*i*, *j*], 2/17c, 2/17e[*a*, *b*], 2/49e[*l*, 1.º], 3pról[*b*], 3/18e1, 4/d6, 4/1c, 4/13d, 5/31e, 5/33e
Compasión [*commiseratio*]: 3/22e, 3/27e[1, 2], 3/27c1-2, 3/32e, 3/af18; es mala 4/50e; piedad aparente 4/c16
Complacencia [*acquiescentia*]: 3/af6; ver 3/43d, 3/47e
Composición: de afectos: 3/59e[*b*], 3/af48; de cuerpos 2/13e/ax2-3 y post 1
Común: 1/ax5, 1/3, 2/37-39, 2/46d, 3/52, 4/29
Conato [*conatus*]: esencial 3/6-9, 3/28d; fundamento de la virtud 4/18e[*b*], 4/19-22, 4/c1,4/c32
Concatenación [*concatenatio*]: de las cosas 1/ap[*b*]; imaginativa o intelectual 2/7, 2/18e[*a*], 3/2, 3/af4[*a*], 5/1; memoria 2/18e[*a*]
Concepto: 2/d3, 2/48e[*b*], 2/49d, 2/49e[*c*]; claro y distinto 5/4
Conciencia [*conscientia*]: del afecto 4/8, 4/19d, 4/64d; de sí mismo 2/30d; y de Dios 5/31e, 5/34e, 5/39e, 5/42e; deseo o conciencia del apetito 1/ap[*c*-*d*], 2/35e, 3/2e[*e*], 3/9d, 3/9e, 3/18e2, 3/30e, 3/af1, 3/af17, 4/pról[*d*]; idea del alma 1/31e, 2/20-23; idea del propio cuerpo 2/17e[*b*], 2/19; inadecuada 2/28, 2/29
Concordar [*convenire*]: bien 4/pról[*c*]; cosas 3/5d; hombres entre sí 4/34d, 4/37e2[*b*-*c*], 4/c9; idea con el objeto 1/ax6, 1/17e[*d*], 1/30d, 2/d4; mujer y hombre 4/68e; con la razón 4/51e
Concordia [*concorditer*]: 4/37e2[*b*], 4/40, 4/c14-16, 4/c19, 4/c21, 4/c23
Concupiscencia [*libido*]: 4/17e, 4/71e, 5/41e, 5/42
Conexión: de cosas y causas: 2/7, 2/8d, 2/9d, 2/20d, 3/af4, 4/62e[*b*], 5/1, 5/6d
Conflicto: 3/2e[*e*], 3/23e, 3/40c1, 3/41c, 3/50e, 3/59e[*b*], 4/7, 4/15, 4/33-35, 4/44, 4/46, 5/10, 5/20e[*c*], 5/39d
Confuso: 1/8e2, 1/31e, 1/ap[g], 2/29e, 2/40e1[*b*], 4/1e, 4/59e, 4/73e, 5/20e
Congratulación [*congatulari*]: 4/70e; v. <3/22e>, <3/af24>
Conocimiento: del bien y del mal inadecuado 4/8, 4/62e[*b*], 4/64; causa /efecto 1/ax4; de Dios 2/46-47; modos de 2/40e2; imaginativo inadecuado 2/29e; razón e intuición 2/40e1-2, 5/36e[*b*]
Conservar: 2/post4, 3/13e, 3/44e, 4/18e, 4/24, 4/25, 4/c8
Constancia: de las imágenes 2/44e, 3/18e1-2, 3/31, 3/51e, 3/af12-13, 4/18e[*a*], 4/33, 4/37d[2], 4/37e2[*b*], 5/10e[*c*], 5/20e[*a*]; de la naturaleza 4/pról[*a*]; de la razón 4/58e, 4/71e, 5/36e[*a*]
Consternación: 3/39e[*b*], 3/52e[*a*], 3/af42
Constitución [disposición]: 2/16c2, 2/17e[*b*], 3/af1, 3/fin[def gen af], 4/37e1[*c*]
Contemplar: 1/11e[*b*], 2/10e[2, *b*], 2/17, 2/40e1[*d*], 2/40e2[*a*], 3/pról[*b*], 3/2e[*e*], 3/15c, 3/30, 3/52-53, 3/af4, 4/pról[*c*], 4/52-53, 5/7, 5/9, etc.
Contemptus: v. Desprecio
Contento de sí [*acquiescentia in se ipso*]: 3/30e, 3/51e[b], 3/55e[1], 3/af6, 3/af25, 3/af28[*a*]; bueno y el sumo 4/52, 4/c4, 4/c32, 5/27, 5/42e; falso y vano 1/ap[*b*], 4/58e[*a*]
Contingencia: 1/ax7, 4/d3; y afectos 4/11-13; no real 1/29, 1/33e1, 2/31c, 2/44
Contradicción: 1/11d, 1/12, 1/33e1
Contrario: acciones 4/d5, 4/7, 5/ax1, 5/7, 5/10, 5/20e[*a*], 5/37-38; afectos 4/d5; bien y mal 1/ap[g, i], 4/30; cosas 3/5; y fluctuación 3/2e[*e*], 3/17e, 3/23, 3/27, 3/56e[*a*], 3/59e[*b*], 3/f3-4; hombres 4/34-36; 4/37e2[*b*], 4/69d, 4/72d, 4/c10; ideas 3/10-11; pasiones 3/30e, 3/37e, 3/af1; algunas no tienen 3/af48[*a*]; se vencen con un afecto más fuerte 4/1e, 4/7, 4/20e, 4/31e, 4/c22
Controversia: 1/ap[*h*], 2/40e1[*d*], 2/47e[*b*]

Corrupción: física 1/15e[*g-h*]; moral por soborno 4/71e
Cosas: animadas 2/13e[*a*]; artificiales: 4/pról[*c*]; causas 1/36; derivan de Dios 1/15, 1/16, 1/17e, 3/pról; determinadas a actuar por Dios 1/26-27, 1/32c2; determinadas por otras 1/28; esencia depende de Dios 1/17e; no finalidad 1/ap[*b, e-f*]; humanas 3/2e[*e*], 4/35e; inexistentes 2/8; modos de Dios 1/25c; naturales: 1/8e2[*a*], 1/ap[*f*], 2/10c, 2/40e1[*d*], 3/pról[*a*], 4/pról[*c*], 5/6e; particulares 1/25c, 2/31c,3/6d; perfección 4/pról[c]; singulares 1/28e, 2/31; útiles al hombre 4/38-39, 4/c6 y 26-27
Costumbre: asociación 2/18e[*b*], 2/40e1[*d*], 3/af27; necesaria 4/c5 y 26; nueva 5/pról[*b-c*], 5/10e[*a*]
Crear: cosas 1/33e2, 2/10e[2, a]; extensión 1/15e; no la sustancia 1/8e2[*b*]
Cristo: espíritu de 4/68e
Crueldad [*crudelitas, saevitia*]: 3/41e, 3/af38
Cualidades: ocultas 3/15e, 5/pról[*d*]
Cuerpo: afecciones 3/d3, 3/post1-2; bien del cuerpo y del alma unidos 3/10-13, 4/38-39, 5/39; conocimiento de Dios 2/45, 5/30; conocimiento inadecuado 2/24-2/30, 3/2e[*b, d*]; definición 1/15[a, e], 2/d1; duración y eternidad 2/45e, 5/21-23e, 5/29, 5/39; existe 2/ax4, 2/ax5, 2/26; finito 1/d2; humano 1/ap[f, h], 2/13c, 2/13e / post 1-5 2/14-30; no influye en el alma 3/2; movido por otro 2/13e[lema 3]; simple y compuesto 2/13e/ ax y lemas; no sustancia: 2/13e[lema 1]; del universo 2/13e / lema 7e
Culto: a Dios 1/ap[*c*, g]
Cupiditas: v. Deseo

Daño [*damnum*]: 3/22e, 3/29c, 3/44e, 4/34d-e, 4/37e2[*b*], 4/54e, 4/57e[*c*], 4/58e[*a*]
Debilidad [*imbecillitas*]: 1/ap[g], 3/55e[1], 3/af26, 3/af28, 5/41e
Decepción [*morsus conscientiae*]: 3/18e2, 3/af17; no buena 4/47e
Decisión [*decretum*]: 3/2e[*c, e, f*], 3/af6, 3/af27
Decreto [*decretum*]: de Dios 1/33e2[*b-c*], 2/49e[l, 2°]; del Estado 4/73; de la voluntad 3/af6, 3/af27, 5/pról[*d*]
Dedignatio: v. Desdén
Deducción: 2/40e2, 2/47e[a], 5/pról[*d-e*], 5/10d, 5/12d
Definición: 1/d8, 1/8e2[*c*], 1/16d, 1/19d, 1/33e1, 3/4d, 3/56e[*b*]; de cada afecto 3/56e[*b*]
Deleitarse [*delectari*]: 3/36, 4/45e[2, *a*], 5/32.
Deliberación [*deliberatio*]: 3/af6
Delirio [*delirium*]: 1/ap[*c*], 3/2e[*e*], 3/26e, 4/44e, 4/c19
Demostración: 1/11e, 1/21d; por el absurdo 1/6d[*d*]; geométrica 3/pról[*b*], 4/18e; hipotética válida [v. Como si] 3/pról[*b*], 2/17e[*a*], 5/31e,5/33e; ojos del alma1/33e2[*b*], 1/ap[*a*], 5/23e, 5/36e
Denominación: extrínseca/intrínseca 2/d4, 2/43e[*b*], 3/af48
Dependencia, de las cosas de Dios: 1/ax4, 1/28e, 1/33e2[*e*], 2/30d
Derecho [*jus*]: 2/3e, 4/37e2[*b*], 4/72e, 4/73d, 4/c24, 5/41e
Descartes: 1/19e, 3/pról[*a*], 5/pról[*c-d*]
Desdén [*dedignatio*]: 3/52e[*b*], 3/af5; es malo 4/48
Deseo [*cupiditas*]: 3/9, 3/12, 3/27e[1, 2], 3/28, 3/37, 3/af1; especies 3/56d[*b*], 4/c1, 4/44, 4/59-66; e impotencia de la verdad 4/15; pasional y bien 4/19, 4/44, 4/58e[*c*], 4/59-60; potencia de la alegría 4/18; racional y virtud 4/61
Desesperación [*desperatio*]: 3/18e2, 3/af15; no buena 4/47e
Deshonesto [*turpe*]: 3/af27, 3/af28[*b*], 3/af31, 4/37e1[*b*], 4/45e2, 4/71e, 4/73e, 4/c15
Desiderium: v. Anhelo, ansia, añoranza
Despectus: v. Menosprecio

Desprecio [*contemptus*]: 3/52e[*b*], 3/af5, 3/af11, 3/af28[*b*]; es malo 4/45c1
Destino [*fatum*]: 3/59e[*b*]
Destrucción: por cosas contrarias 3/4-6, 3/10e, 4/ax, 5/2; por Dios 1/17e, 2/3e
Desvergüenza [*impudentia*]: v. Impudicicia
Determinación: 1/17d, 1/21d, 1/28, 5/6d; del alma 5/40e; del cuerpo 3/2, 3/2e[*f*]; por Dios 1/26, 1/29; del hombre 3/47e; de la voluntad 5/pról[*c*]
Determinada/o: causa 1/ax3, 1/8e2[*c*]; cosas singulares 1/26-36, 2/17; cuerpo 2/d1, 2/13e/lema 3, 2/30d; y duración 1/21d, 2/d5; externa o interna de la idea 2/29e-30; y finitud 1/15e[*c*], 1/25c; hombre 2/10c, 2/13e; y libertad 1/d7, 1/17d; lo posible 4/d3
Devoción [*devotio*]: 3/52e[*a*], 3/af10
Diferencia/arse: Dios y el hombre 1/17e; 4/33, 4/34, 5/4c
Dinero [*pecunia*]: 3/39e, 3/44e, 4/44e, 4/c28-29
Dios: antropomórfico 1/8e2, 1/16e, 1/ap[*b*], 2/3e; definición 1/d6, 1/10e; no entendimiento ni voluntad 1/17e; eterno 1/19; existencia necesaria 1/11; extensión 2/2; idea de todo 2/3, 2/7c, 2/9c; idea única 2/4; indivisible 1/12, 1/13, 1/15e; inmutable 1/20c2, 1/33e2; omnipotente 1/17e; pensamiento e idea infinita 2/1, 2/3, 2/8; ser perfecto 1/11e; sustancia única 1/14, 2/7e
Dios y cosas: causa de las cosas 1/24c; causa inmanente 1/18; causa libre 1/17, 1/29e;no causa del mal 1/33e2, 5/18e; causa necesaria y primera 1/16, 1/35; causa próxima 1/28e; no fin fuera de él 1/ap[*b-c*], 4/pról[*d*]; no pasivo ni pasiones 1/15e, 5/17; potencia actuante 1/34, 2/3e
Dios o Naturaleza: 4/pról[*d*], 4/4d; ver 2/11c, 5/35c, 5/36
Discordia: 4/40, 4/69e, 4/c19, 4/c25
Discrepancia: 1/ap[*h-i*], 3/57, 4/33-34
Distinción: modal y real 1/4, 2/9d, 3/55e[1], 3/55e[2]; de razón 4/9d
Distinta: imagen 2/13e, 2/40e1[*b*], 3/53, 3/55e[1], 4/d4, 5/6e; v. Idea
Diversidad/diverso [*diversitas/diversitus*]: 1/2,1/4, 1/5d, 1/10e, 1/15e[*g*], 2/7e[*a*], 2/13e[*a*], 2/13e[ax 1], 2/35d, 3/17e, 3/51, 3/56d, 3/af1, 4/29, 4/31e[*d*], 4/35d,
Divinidad [*numen*]: 4/45e[2, *a*]
División: 1/12, 1/13, 1/15e
Doctrina: 1/ap[*e-f*], 2/49e[*c, l*]
Dolo [*dolus*]: malo 4/72
Dolor: 3/11e[*a*], 3/af3, 4/17e; y el bien 4/43, 4/58e
Dominio [*imperium*]: absoluto no 5/prol[*a-c*]; alma sobre el cuerpo 3/2e[*b*]; deseo sobre nosotros 3/af44, 4/60e; y fortuna 4/47e
Duda [*dubium*]: 1/8e1[*b*], 2/43, 2/44e, 2/49e[*a,i*]; y fluctuación de ánimo 3/17e, 3/18e, 3/af12-15
Dueño [*dominus*]: 4/37e2[*c*]
Duración: y conato 3/9, 4/pról[*f*]; conocimiento inadecuado 4/62e; del cuerpos 2/30-31, 5/21, 5/29d; sin relación al cuerpo 5/20e[*e*], 5/40e; definición 2/d5, 1/d8; no deriva de Dios 1/21d, 1/24
Duro: cuerpo 1/ap[*h*], 2/13e/ax3, 2/13e/post2

Ebriedad [*ebrietas*]: 3/2e[*e*], 3/56e[*a*], 3/af46
Eclesiastés: 4/17e
Ecuanimidad [*aequus animus*]: 1/ap[*b*], 2/49e[*l*, 2°], 3/2e[*b*], 4/34e, 4/c14 y 32
Educación: 3/55e[1], 3/af27, 4/c9, 4/c20
Efecto [y causa]: común con 1/3, 5/ax2; conocido por 1/ax3-5; difiere de 1/17e[*d*]; se puede separar de 5/2.
Ejército [*militatus*]: 4/c13.
Emoción [*commotio animi*]: 3/af27, 4/17e, 5/pról[*c*]

Emulación: 3/27e[1], 3/af33
Enemistad: 5/20e[c]
Enfermedad: afectiva 4/44e, 5/10e[c], 5/20e[c]; corporal 4/39e, 4/63e[2]; mal y Dios 1/ap[d]
Ente: metafísico 2/48e[a]; de razón 1/ap[k]
Entendimiento: cosas fuera del 1/8e[b], 1/18e[a]; divino y humano 2/11c, 2/40d, 2/43e[b], 5/40d, 5/40e; no facultad 2/49e; finito o infinito no en Dios 1/17e, 1/30-31, 1/33e2; imaginación distinta 1/15e[g], 2/40e2[a], 2/42; 3/1-3, 5/20e[c-d]; infinito 1/16, 2/4d, 2/7e[a], 2/11e; en orden al 2/40e2[a], 5/10; modo del pensamiento 1/32d, 2/33e2, 2/48e[a]; idéntico a la razón 4/c4; virtud perfeccionarlo 3/18e[c]; idéntico a la voluntad 2/49c
Entidad [*entitas*]: 4/pról[e]
Envidia: 3/24e, 3/32e, 3/35, 3/39e[a], 3/55e[1, 2], 3/af23; es mala 4/45c2, 4/57e, 4/58e[a], 4/73e, 4/c31
Equidad [*aequitas*]: 4/c15, 4/c24
Equilibrio: cuerpo infantil 3/32e; no libertad 2/49e[g, k]
Error: 2/17e[c], 2/33d, 2/35e, 2/47e[b], 2/49e[a, i], 4/1d, 5/31e; incluye la afirmación 2/49e[e].
Escepticismo: 1/ap[h]
Esclavitud [*servitus*]: 2/49e[l, 1.º], 4/pról[a], 4/66e, 5/41e
Escolástico: 1/24c, 5/pról[d]
Esencia: de las cosas 1/17e[d], 1/24, 2/10e[2, a, c]; definición 2/d2; eterna 1/17e; y existencia necesaria 1/d1, 1/ax7, 1/33e1; o forma 4/pról[f]; formal 1/17e[d], 2/40e2[a]; y propiedades 1/16d, 1/26d
Esfuerzo [*conatus*]: 3/9, 3/13e, 3/17d, 3/25-35, 3/37-45d, 3/50, 3/55d, 3/59d, 3/af32-35, 4/4, 4/5, 4/25-26, 4/37d[2], 4/45-47, 4/50, 4/57d, 4/59-60, 4/70d, 4/c1, 5/25, 5/28, 5/32, 5/42d
Espacio: 4/d6, 5/39e; de tiempo 5/10e[b, d]
Especie: 2/45e, 3/26e, 3/30e, 3/56, 3/59e[a], 3/af3, 3/af42, 3/af48, 4/pról[e], 4/d5, 4/c9, , 4/c16, 4/c22-24, 5/10e[d]; de eternidad [*sub specie aeternitatis*]: definición 5/30d, 2/44c2, 4/62d, 5/22-23, 5/29-31, 5/36
Especulación: 2/49e[c]
Esperanza [*spes*]: 3/18e2, 3/50, 3/af12; no es buena 4/47; es útil 4/54e
Espíritu: de Cristo: 4/68e; animales [Descartes]: 5/pról[c-d]
Estado: civil [*civitas*] 4/37e2[b]; 4/40, 4/45c2, 4/73, 4/c15; natural 4/37e2[c]
Estoicos: 5/pról[b]
Estupor: 3/af42
Eternidad: alma 5/23; amor intelectual 5/33; atributos 1/21; cuerpo 5/39; definición 1/d8; Dios 1/19, 1/33e2, 5/32c; ideas 2/44c2; origen cosas 1/17e[c]; no relación al tiempo 1/33e2[b], 5/23e, 5/29
Euclides: 2/40e2[b]
Evidencia/evidente: 5/pról[d], 5/31e
Exceso [*excessus*]: de la alegría y el amor 4/44, 4/c30, 5/20e[c]; no de la razón 4/61, 5/4e[a]
Existencia: del alma y del cuerpo 2/ax4-5, 2/11-13; causa de sí 1/d1; de las cosas 1/33e1, 2/8c, 2/9, 2/45d-e; de Dios 1/11; y duración 2/8c, 2/45e, 5/23e, 5/29e; del hombre 2/ax1; necesaria: 1/d8, 3/11d
Existimatio: v. Sobrestima
Experiencia: y asociación 3/18e1, 3/32; se funda en las cosas 4/c27; de la eternidad 5/23e; falsa de la libertad 2/49e[d, e], 3/2e[c]; necesaria 1/ap[d]; subjetiva o vaga 2/40e2[a], 2/49e[i], 3/2e[b, d]; útil 1/17e[a], 4/35e, 4/c27; verdadera 2/17e[a]; y virtud 5/pról[b, e], 56e

Explicar [*explicare*]: 1/20d, 2/5, 2/7e, 2/11c, 2/43d, 3/2d, 4/4d, 4/37e2[*c*]
Expresar [*exprimere*]: 1/d6, 1/8e2, 1/10e,1/14d, 1/16d, 1/19d, 1/20d, 1/23d, 1/25c, 2/d1, 2/d3, 2/1d, etcétera
Extensión: y afección 1/14c2; atributo de Dios 1/14c2, 1/15e, 2/2, 2/7e, 2/13, 2/13e, 2/21e, 3/2d-e, 4/4d

Fábrica: del cuerpo humano 1/ap[*f*], 3/2e[*b, d*]; del mundo 1/ap[*f*]
Fácil/difícil de hacer: 1/11e
Facultad: 2/48e[*a*], 2/49e[*d-i*], 4/c17
Falsedad: 2/33, 2/35, 2/41-43e[*c*], 2/49e[*a, j*], 4/1d
Fama: 4/58e[*a*]
Fatalidad [*fatum*]: 1/33e2[*e*]
Favor: v. Aprecio
Favorecer [*juvare*]: 3/12, 3/19d, 3/20d, 3/21d, 3/37d, 3/44d, 3/51e[b] 3/57d, 3/def gen af, 4/8d, 4/12d, 4/18d, 4/29d, 4/41d, 4/42d, 4/51d[2], 4/52d, 4/53d, 4/59d[1]
Fe [*fides*]: 4/72, 4/c16
Felicidad [*beatitudo, felicitas*]: 2/pról, 2/49e[*l*, 1.º], 3/39e[*a*], 3/af23, 4/18e[*b*], 4/21, 4/c4, 5/pról[*a, e*]; amor a Dios 5/36e[*a*]; no cambio 5/33e; cuerpo sano y alma sana 5/39e; virtud 5/42
Ficción: 1/ap[*e*], 2/10e[2, *b*], 2/48e[*b*], 2/49e[*c*], 3/af6, 4/pról[*d*], 5/33e; imaginativa 1/ap[*g, i*], 2/17c, 2/17e[*b*], 3/18e1, 4/d6, 4/1e, 4/13d
Fidelidad: 4/18e, 4/37e2[*b*], 4/72, 4/c16
Figura: 1/15e[*a*], 1/ap[*d*], 2/13e/ax3, 2/17e
Fijación/obsesión [*pertinaciter adhaerere*]: 2/49e[*a*], 3/af4[*a*], 4/6, 4/43d, 4/44e
Filosofar: 2/10e[2, *b*]
Filósofo: 1/33e2[*c*], 1/ap[*h*], 2/40e1[*d*], 3/57e[*a*],3/af44, 4/pról[*d*]
Fin: 4/d8; de indigencia y de asimilación 1/ap[*e*]; y obra perfecta 4/pról[*b*]; subjetivo 1/ap[*b-d*], 4/pról[*c-d*]; último del hombre 4/c4
Finito: implica negación 1/d2, 1/8e1, 1/11d[*d*], 1/15e[*a*], 1/21d, 1/28d, 1/30-31, 2/49e[d], 3/3e, 3/8, 4/pról[*e*]; el hombre 2/10, 4/4d, 4/32
Firmeza [*animositas*]: 3/59e[*a*], 3/af48[*a*], 4/69e-e, 4/73e, 5/10e[*b*]; es primordial 5/41
Fluctuación: 2/44e, 3/17e, 3/18e1, 3/23e, 3/31, 3/35e, 3/50e, 3/59e[*b*], 3/af42, 3/af48[*b*], 5/10e[*b*]
Fomentar [*fovere*]: 3/31d, 3/34d, 3/35d, 3/53c, 3/55c[1], 3/af6, 3/af32, 3/af44, 4/34e, 4/57d, 4/58e[*a*], 4/c7, 4/c15, 4/c19, 5/7d, 5/11d, 5/16d, 5/20d, 5/20e[*b*]
Forma [esencia]: 1/8e2, 2/10e[2, *b*]; del afecto 3/fin [def gen af], 4/pról[*f*]; del cuerpo 2/13e[lemas 4-7], 3/pról[*b*], 4/39d; del error 2/33, 2/35; de la idea 2/21e
Forma [belleza]: 4/c19, 4/c20
Formal: causa 5/31; ser 2/5-7, 2/15
Formalmente: 2/7c
Fortaleza [*fortitudo*]: 3/59e[*a*], 4/69d, 4/73e, 4/c13; fuerte 4/ax, 4/1e, 4/7, 4/9, 4/14d, 4/56e
Fortuito: 2/29e
Fortuna: 2/49e[*l*, 2.º], 4/pról[*a*]; el sabio no 4/46e, 4/47e, 5/10e[c], 5/41e
Frustración [*frustratio*]: 3/39e
Fuerza: de los afectos 3/pról[*a*], 3/ap [def gen afectos]; de existir 1/11e[*a*]; de imaginar 2/40e1[*c*]; perseverar 2/45e, 3/3 ss
Fundamento: 1/11e, 1/ap[*c, e*]; de la ciencia intuitiva 5/20e[*d*], 5/36[*a*]; del Estado 4/37e1[*b*]; del raciocinio 2/40e1[*a*], 2/44c2; de la virtud 4/18e[*b, d*], 4/22c, 4/25d, 4/26d, 4/56d, 5/41d
Futuro: 2/44c1, 3/18, 3/39e[*b*], 3/47e, 3/af13-15, 4/9c, 4/10, 4/12d, 4/16d, 4/60e, 4/62, 4/66d, 4/c20

Gaudium: v. Grata sorpresa
General: 3/56e[*b*], 4/pról[*e*]
Género: de afectos 4/d5, 4/17e; de conocimiento 2/40e2[*a*], 2/41-42, 2/47e[*a*], 5/20e[*e*], 5/25-28, 5/31-33, 5/37-38, 5/42d; de decisiones 3/2e[*f*]; o especie 4/pról[*e*]; humano 1/6d; de individuos 2/13e[lema 7]
Generosidad [*generositas*]: 3/59e[a], 3/af48, 4/46, 4/57; primordial, 5/10e[*b*], 5/41; del sabio 4/73e, 4/c11
Geométrico: método 3/pról[*b*]; orden 4/18e[*a*]
Glándula pineal [Descartes] [*glans, glandula*]: 5/pról[*c, d*]
Gloria: 3/30e, 3/34, 3/42d, 3/af30, 3/af44; de Dios y del alma 5/36e[*a*]; vana 4/58e[*a*], 5/10e[*c*]; y virtud 4/58
Gozo [*gaudium*]: 3/57e[*a*], 5/10e[*d*]
Grado: de realidd 1/ap[*i*]; de seres vivos 2/13e
Grata sorpresa [*gaudium*]: 3/18e2, 3/af16; no buena 4/47e.
Gratitud [*gratia/gratitudo*]: 3/41e, 3/af34; suele ser falsa 4/71e; necesaria en el hombre libre 4/70-71, 4/c18
Guerra [*bellum*]: 4/c13
Gula: 3/56e[*a*], 3/af45
Gusto: 4/c14

Hastío [*fastidium*]: 3/59e[*c*]; molestia 1/ap[*i*]
Hembra [*foemina*]: 3/35e, 4/c20
Hereje: 1/ap[*f*]
Hijo [*liber*]: 3/55e[1], 3/56e; 3/af27, 4/c20
Hilaritas: v. Jovialidad
Hipótesis: 4/68e; v. Demostración
Historia: 4/68e
Hombre: 1/8e2; afectos diversos 3/51; alma y cuerpo 2/13c; causa 1/17e; criterios de su bien 4/29-31; el deseo es la esencia 3/9e, 3/57d, 3/af1; existe 1/11d; ideas diversas de 2/40e1[*d*]; libre y sometido a las pasiones 4/66e, 4/68e, 5/42e; no ser necesario 2/ax1; necesita cosas exteriores 4/18e[*c*], 4/c7; pasión y acción 3/57e[*b*], 3/58-59; sometido a las pasiones 4/2, 4/4c, 4/32-34, 4/35e, 4/c10, 4/c13; piensa 2/ax2; poder limitado 4/3-4, 4/32; según la razón 4/18e[*c*], 4/35-37e, 4/c7 y 9; social 4/32-37; no es sustancia 2/10; virtudes del hombre libre 4/67-73
Hombre y Dios: amor a Dios 5/14-42; amor eterno 5/20e[*a*]; su bien supremo 4/28, 4/36, 4/c4; intuición 2/45-47; modo 2/10c; no odio ni envidia 5/18-20; su poder 5/20e[*d*]
Honestidad [*honestas*]: 3/af27, 3/af33, 4/37e1[*b*], 4/45e[2, *a*], 4/58d, 4/70e, 4/c15
Honor: 1/ap[*c*], 3/53c, 3/55e[1], 5/10e[*c*]
Horror: 3/52e[*a*]
Huella: v. Vestigio
Humanidad [*humanitas*]: 3/29e, 3/af43, 4/5e, 4/37e1[*a*]
Humildad: 3/55e[1], 3/af26, 3/af28-29; es útil 4/54e; no es virtud 4/53

Idea: es afirmación 2/49e[*c, i*]; del bien y del mal 4/36, 4/62e2[*a*], 4/64, 4/66; definición 2/d3; distinta de la imagen cerebral 2/49e[*c*]; existente 2/9; grados: 2/13e1[*a*], 2/49e[*f*]; modo de pensar 2/ax3; el pensamiento es su causa 2/5; singular no existente 2/8
Idea adecuada: absoluta 2/34; bien/mal 4/36, 4/62e2[*a*], 4/64, 4/66; ciencia intuitiva 2/46-47, 5/25, 5/31; y cierta: 1/8e2; definición 2/d4, 2/13e, 2/40, 2/40e2[*a*]; e inadecuada 2/24-31, 2/35
Idea clara y distinta: acción y pasión 3/d1, 3/d2, 3/9, 3/58e, 4/59; Descartes 5/pról[*d*];

felicidad y libertad 5/3, 5/4, 5/10, 5/12, 5/14, 5/15, 5/20e[*d*], 5/28, 5/38e; y verdad 1/8e2[*b*], 1/15e[*f*], 1/31e, 2/28, 2/29, 2/36, 2/38, 2/40e1[*a*], 2/43e, 2/49e[*b*]
Idea confusa: 1/8e2[*a*], 1/ap[*f-i*], 2/13e[*b*], 2/28, 2/29, 2/35, 2/36, 2/40e1[*b*], 2/40e2[*a*], 2/41e, 2/49e[*a*], 3/1e, 3/9, 3/58e, 3/fin [def gen af], 4/1e, 4/59e, 4/73e, 5/1, 5/20e[*b*], 5/28
Idea verdadera: definición 1/ax, 1/8e2[*b, c*], 1/17e[*b*], 1/30d, 2/d4, 2/34, 2/41, 2/42, 2/43e[*b*], 3/58d, 4/14; y falsa 2/33, 2/35, 4/1; referida a Dios 2/32, 5/17
Ignorancia: no error ni verdad 2/35d, 2/43e[*a*]; existe 1/8e2[*a*], 1/15e[*a*], 1/33e1, 1/ap[*c-d*], 5/5d; y libertad 2/49e[*c*], 3/3e[*b*]; de uno mismo 4/55, 4/56d; y sabiduría 4/66e, 4/70, 5/pról[*a*], 5/42e
Imagen: 2/17e[*b*]; confusa 2/40e1, 4/d6[explic]
Imaginación: 1/15e[*f-g*], 1/ap[*g*], 2/17; conocimiento inadecuado 2/26c, 2/40e1[*b*]; subjetivo 3/14, 3/18, 4/1d, 4/9e
Imaginario: 3/30e, 3/51e, 4/62e[*b*]
Imitar: los afectos 3/27e[1], 3/32e, 3/af33, 4/68e
Imperfección: 1/11e, 1/33e2, 4/pról[*b-c*]
Imperio: 3/pról[*a*], 3/2e[*b*]
Impetus: v. Impulso
Impiedad [*impietas*]: 1/ap[*d, f*], 4/18e, 4/73e[*d*]
Implicar [*involvere*]: 1/d1, 1/d6, 1/ax4, 1/ax5, 1/ax7, 1/2d, 1/7, 1/8e2, 1/11d[*a*], 1/11e[*b*], 1/24, 2/ax1, 2/1e, 2/6d, 2/8c, 2/13/lema 2, 2/16, 2/24, 2/35e, 2/40e1[*b*], 2/43e[*a*], 2/45, 2/46, 2/48e, 3/8, 3/11e, 3/27, 3/56d, 4/37
Imposible: definición 1/33e1 1/ax3, 1/8e2, 1/11d[*b*], 1/29d, 2/3e, 3/af28, 4/20
Impotencia: sobre las pasiones 3/pról[*a*], 3/2e[*e*], 3/55, 3/af26, 3/af28[*a*], 4/pról[*a*], 4/17e, 4/18e[a], 4/32, 4/37e1[*c*], 4/45e[2, *a*], 4/47e, 4/53d, 4/56, 4/57e[*b*], 4/c2, 4c/16, 4c/25, 4c/31, 5/20e[*c*]
Impresión: 3/post2
Impudicicia [*impudentia*]: 3/af31
Impulso [*impetus*]: 2/13e/post4; 3/2e[*e*], 3/af1; 4/37e1[*a*], 4/51e
Inadecuado: 2/11c, 2/30-31, 2/35-36, 2/49e[*a*], 3/d1, 3/1, 3/3, 3/9d, 3/56d, 4/23, 4/64, 4/c2, 5/e4[*b*]
In alio [ser en otro]: 1/d5, 1/ax1, 1/4d, 1/8e2[*b*]
Inconstante: el hombre 3/18e2, 3/51e, 3/af12-13, 4/18e, 4/33, 4/37e2[*b*], 4/58e[*a*], 5/10e[*c*]
Indefinido: 2/d5, 3/8, 3/9
Indeterminado: 1/27
Indiferencia: 1/17e[*b*], 1/ap[*e*], 2/49e[*d, k*], 3/2e[*c, e*], 4/pról[*f*], 4/31d
Indigencia: 1/ap[*e*], 4/c29
Indignación: 3/22e, 3/af20; es mala 4/51e1, 4/73e, 4/c24
Individuo: 1/8e2, 2/d7, 2/13e/def; 2/13e/lema 7; cuerpo humano: 2/13e/post1, 2/24d; social 4/18e[*c*]
Indivisible: 1/13, 1/15e[*g*], 2/10e[*1*]
Inercia: 2/13e [cor. del lema 3]
Infinito: absolutamente 1/d6, 1/11d[*d*], 1/11e[*a*], 1/13-14, 1/15e[*a*], 1/32d, 4/28d, 5/35d; es afirmación 1/8e1; en su género 1/d2, 1/d6, 1/16d, 1/21-23
Infinitud [*infinitas*]: 1/10e, 1/23d
Ingenio: propio 1/ap[*c, f*], 3/pról[*a*], 3/31c, 4/37e1[*a*], 4/37e2[*c*], 4/70d, 4/70e, 4/c9 y 13, 5/4e[*b*], 5/41e
Ingratitud: 4/71e
Inhumanidad: del no compasivo 4/50e; del no agradecido 4/71e
Inicuo: 4/c15; ver 5/10e[*c*]

Injuria: 4/46e, 4/51e, 4/c14, 5/10e[*b*], 5/20e[*c*]
Injusticia: 4/37e1[*e*], 4/37e2[*c*], 4/45c2, 4/73e, 4/c15
Inmoderado: 3/56e[*a*], 3/af44-47
Inmortal: el alma 5/23, 5/38e-39, 5/41e
Inmutable: 1/20c2, 1/21d, 2/10e[*1*], 5/20e[*d*]
Innato: 1/ap[*d*], 3/af1
Intelección [*intellectio*]: 1/31e, 2/43e[*a*]
Inteligencia [*intelligentia*]: 4/5, 4/32, 4/c4 , 5/pról[*e*], 5/23e
Intérpretación: 1/ap[*f*], 2/47e[*b*], 3/55e[*1*]
Intrépido: 3/51e[*a*]
Intuición: el alma es su causa formal 5/31; y amor intelectual de Dios 5/32e; ciencia 2/40e2[*a*]; conocimiento de Dios 2/47e; y gozo 5/32-33; mejor que el de segundo género 5/36a[*b*]; y sentidos 5/pról[*c*]
Ira: 3/40e[2], 3/af36, 4/71e, 4/73e
Irrisión [*irrisio*]: 1/ap[*a*], 2/49e[*l*, 3.º], 3/pról[*a, b*], 3/52e[*b*], 3/af11; es mala 4/45c1 y 45e[*a*], 4/50e, 4/73e, 4/c13

Jovialidad [*hilaritas*]: 3/11e[*a*], 3/af3; es buena 4/42; no frecuente 4/44c
Juicio: 1/ap[*d*], 2/49e[*e, i*], 3/39e, 3/51e[*a*], 4/19, 4/35d, 4/37e2[*b*], 4/62c[*b*], 4/70d, 5/pról[*c, d*]
Justicia/injusticia: 3/26e, 3/50e, 4/18e[*c*], 4/37e1[*e*], 4/37e2[*a, c*], 4/45c2, 4/51e, 4/73e, 4/c15 y 24

Ladrón: 4/71e
Largitas: v. Liberalidad
Lentitud [*tarditas*]: 2/13e/ax2, 2/13e/lema 1, 2/13e/lema 2, 2/13e/lema 7, 5/pról[*d*]
Ley: de los afectos 3/39, 4/57e[*c*], 4/72d; de Dios 1/15e[*b*], 1/17, 3/pról[*a-b*], 3/2e[*b, d, f*], 4/50e; del Estado 4/37e2[*b, c*], 4/c24; de la virtud 4/d8, 4/18e[*b*], 4/19, 4/24, 4/35d, 4/c6, 5/41d
Liberalidad [*largitas*]: 4/c17
Libertad: definición 1/d7; Dios es libre 1/17c2, 1/29e, 1/33e2[*c, e*], 1/ap[*a*], 2/3e; Estado 4/73; felicidad 2/49e[*l*, 1.º], 5/pról[*a, d*], 4/68e, 5/10e[*d*], 5/36e[*a*], 5/42e; fuerza de las pasiones 3/47e, 3/49, 3/51, 3/af6, 3/af26-27; falsa libertad del hombre 1/32, 1/ap[*c, g*], 2/17e[*c*], 2/35e, 2/48, 2/49e[*c, e, f, i*], 3/2e[*f*], 4/68c; poder de la razón 4/54e, 4/66-73; sexualidad 4/c19-20
Libido: v. Concupiscencia, Lujuria
Libre albedrío [*liberum arbitrium*]: 2/49e[*c*]
Límite [*limes*]: 1/21d, 2/49e[*h*], 4/post
Locura [*vesanus, insanire*]: 2/49e[*k*], 3/2e[*f*], 4/44e, 4/57e[*a*]
Lógica: 5/pról[*a*]
Lugar [*locus*]: 2/13/lema 4, 5/29e, 5/37e
Lujuria [*libido*]: 3/56e[*a*], 3/af48, 4/c19-20; es un delirio 4/44e, 5/10e[*c*]
Luz: 1/33e1, 2/43e[*a*], 2/44e

Magnitud [*magnitudo*]: 2/13e/def; ver 5/40c
Mal: 1/ap[*d, k*], 4/pról, 4/d2, 4/49-40, 4/c3, 4/c5; y afectos 3/24, 3/39, 3/40c2, 3/47e; y conocimiento 4/14-17, 44/64, 4/68, 4/73e; moral 4/29-59 *passim*, 4/c5, 4/c8, 4/c31, 5/10d, 5/10e[*a*], 5/38, 5/39d, 5/42d; no medio para el bien 3/44e, 4/d2
Manera [*modus*]: 2/13e, 4/38
Matemáticas: y nuevo método 1/ap[*d, g*], 2/47e[*b*]
Materia: es la misma 1/15e[*g*], 1/ap[*i*]
Matrimonio: 4/c20; 4/c13 y 19

Medicina: 5/pról[*a*]
Meditación: 1/33e2[*b*], 1/ap[*j*], 2/40e1[*a*], 3/39d, 4/20e, 4/67, 5/10e[*b*]
Melancolía: 3/11e[*a*], 3/af3, 4/pról[*f*], 4/35e; es mala 4/42, 4/55e[*a*]
Memoria: es asociación 2/18, 3/2e[*e-f*], 3/af32, 3/47d, 4/13d, 5/10e[*a*];no de nuestra preexistencia 5/23e
Menosprecio [*despectus*]: 3/26e, 3/af22
Mente [*mens*]: 2/11e, 2/47e[*b*], 3/27d, 4/pról[*b*], 4/17e
Meretriz [*meretrix, amasia*]: 4/71e, 5/10e[*c*]
Mérito: 1/ap[*b, g*], 4/37e2[*c*]
Metafísico: filósofos 1/ap[*e*]; entes 2/48e[*a*]
Método: atender a una sola cosa 1/8e2, 2/13e[cor. del lema 3], 3/4d; falso o invertido 1/ap[*e*], 2/10e[2, *b*]; geométrico 4/18e[*a*], 4/apéndice [título]; no paso de la imaginación a la intuición 5/28; no ridiculizar, sino comprender 3/pról[*a*], 3/af20; único 3/pról[*b*]
Miedo: 3/18e2, 3/39e[*b*], 3/50, 3/af13, 3/af41; no es bueno 4/47, 4/69d; no sociedad 4/c16; es útil 4/54e, 4/63
Milagro: 1/ap[*f*]
Miseria: 3/27c2-3, 4/50d-e
Misericordia: amor: 3/af24; y envidia 3/32e; hábito 3/af18; mujeril: 2/49e[*l*, 3.º], 4/37e1[*d*], 4/50e; término inadecuado 3/af23
Modelo [*exemplar*]: 1/33e2[*e*], 4/pról[*c, f*]
Moderación: 3/pról[*a*], 3/2e[*e*], 3/56e, 3/af38, 3/af44-48, 4/pról[*a*], 4/17e, 4/46e[*b*], 4/c4, 4/c31, 5/pról[*a-h*], 5/10e[*d*]
Modestia: 3/29e, 3/59e[*a*], 3/af43, 3/af48[*a*], 4/37e1[*a*], 4/c25
Modificación: 1/8e2[*a-b*], 1/22-23, 1/28d, 2/10c
Modo: afección 1/28/d; causa 2/6, 2/7e; definición 1/d5, 1/15d; no existentes 1/8e2; finito 1/28, 1/28e2; de imaginar 1/ap[*h-i*], 4/pról[*e-f*]; infinito 1/21-23; infinito inmediato 1/21, 1/23d, 1/28e, 1/ap[*e*]; infinito mediato: 1/22, 1/23d, 1/ap[*e*]; necesarios 1/16, 1/29d; de pensar 2/ax3; producción necesaria 2/6e; y sustancia 1/ax1-2
Moisés: e historia del primer hombre 4/68e
Moneda [*nummus*]: 4/44e, 4/c28-29
Morsus conscientiae: v. Decepción
Movimiento/reposo: 1/32c2, 1/ap[*h*], 2/13e [lemas 1-7], 2/17c, 2/24, 2/49e[*c*], 3/2, 4/39, 4/42, 5/pról[*c-d*]
Muerte: del alma por ideas contrarias 3/11e[*b*], 4/39e; y avaricia 3/af48[*a*]; del hombre sabio 4/63e[2], 4/67, 4/68e, 5/34e, 5/38, 5/39e, 5/41e; y perfidia 4/72e
Mujer [*mulier*]: 2/49e[l,3º], 3/35e, 4/37e1[*d*], 4/68e, 5/10e[*c*]
Mundo: vanidad del 5/10e[*c*]
Música: 4/pról[*f*], 4/45e[2,*b*]
Mutilada [idea]: 2/29c, 2/35, 2/40e2[*a*], 2/49e[*a*], 3/1d, 4/73e, 4/c2, 5/20e[*b*], 5/28d

Nación: 3/46
Natural: 1/33c2, 1/ap[c], 4/1e
Naturaleza: causa eficiente 4/pról[*e*]; o Dios 4/pról[*d*]; la misma en todas partes 3/pról[*b*], 4/pról[*d*]; naturante y naturada 1/29e; no fin 1/ap[*c, e*]; en la naturaleza 1/5, 1/6d[1], 1/8e2[*d*], 1/10e, 1/14c1; por naturaleza anterior, posterior y simultáneo 1/17e[*d*), 1/ap[*e*]
Necedad [*stultitia*]: 1/ap[*h*], 2/49e[*k*], 3/52e[*b*], 4/17e, 4/57e[*a*], 4/71e
Necesidad: apetito del bien 4/19, 4/25-26; causa y efecto 1/ax3, 1/8e[*c, d*], 1/36, 2/13d, 4/pról[*e*]; conato 3/7, 3/9e, 3/13e, 3/37, 4/19, 4/c1; cosas 1/24, 1/33, 1/35, 2/d5, 4/d3; cosas exteriores 4/18e[*c*], 4/31-4/37, 4/46e, 4/70e, 4/c17, 4/c27, 4/

c29; definición 1/d7, 1/33e1; de Dios 2/44c2, 2/45, 2/49e[*l*, 2.°], 4/pról[*d*]; esencia y propiedades 2/d2, 2/10e[2, *c*]; eternidad 1/19d, 1/21-23, 4/62, 5/22-23, 5/29; existencia de Dios 1/7, 1/11; fuerza de los afectos 4/11; hombre 2/ax1, 4/4, 4/18e[*c*], 4/39e; ideas 2/36, 2/41, 2/43e[*b*], 2/44, 3/1d; impotencia 3/af29, 3/af44, 4/56e[*c*]; movimiento 2/13e [lema 3]; producción de las cosas 1/15e[*h*], 1/16, 1/17e[*d*], 1/25-29, 1/33, 1/ap[*e, i*]; suicidio 4/18e[*c*], 4/20e; tranquilidad 3/49, 4/50, 4/73e, 4/c32, 5/5-6, 5/10e[*b*], 5/32, 5/42e; voluntad y pasiones 1/32, 1/32c2, 3/1, 3/2e[*f*]
Negación: 1/d6, 1/8e1, 1/13[*d*], 1/17e[*c*], 2/48e[*b*], 2/49e[*a*], 3/3e, 3/25, 3/26, 3/52e[*b*], 3/af11, 4/pról[*e*], 4/22d, 4/32d, 4/32e
Niño: 2/44e, 2/49e[*i,k*], 3/2e[*e*], 3/32e, 4/39e, 4/c13, 5/6e, 5/39e
Nociones: 1/ap[*j-k*]; comunes: 1/8e2, 2/37-40, 3/56e[*b*]; comunes a todos los hombres 2/38c y 39c; extrínsecas 4/37e2[*c*]; de afectos 3/56e[*a*]; de la imaginación [universales]: 240e1[*a, c, d*], 2/40e2[*a*], 2/47e[*b*], 2/48e[*b*], 2/49e[*b*], 3/62, 4/pról[*b*]; del raciocinio 2/40e1[*a*], 2/40e2[*a*]; segundas 2/40e1[*a*]
Nombre: los filósofos ponen su nombre 3/af44, 4/c25; no es idea 1/17e[*d*], 1/ap[*i*]; imaginativo 2/40e1[*c,d*], 2/47e[*b*]; origen vulgar 3/52e[*a*], 3/af31; relación extrínseca 3/af48[*b*]; Spinoza se aleja del vulgar 2/d3, 3/d3, 3/15e, 3/22e, 3/30e, 3/46, 3/51e, 3/af1, 3/af4, 3/af5, 3/af20, 3/af32; no suficientes 3/22e, 3/af48
Norma: la alegría 4/45e[2, *b*], 4/50e, 4/c25, 5/10e[*b*]; el amor 4/46, 5/10e[*a-d*]; de la razón 4/18e[*a,d*]; de la verdad 1/ap[*d*], 2/42-43; de vida 3/pról[*a*], 4/45e[2, *b*], 4/apéndice título, 5/10e[*a-b*]; de la virtud 4/18e[*b*], 4/23, 4/c4-5
Número: 1/8e[*c-d*], 1/15e[*c*], 1/ap[*d*], 2/40e1[*b-c*], 2/40e2[*b*], 2/47e[*b*], 3/59e[*c*], 4/57e[*b*], 5/10e[*b*]

Obediencia: a la concupiscencia 5/4; al Estado 4/37e2[*c*], 4/73, 4/c6; a la naturaleza 4/4c
Objetivamente/objetivo: 1/17e[*d*], 1/30d, 2/7c, 2/8c
Objetivo [*institutum*]: 3/3e, 3/59e[*b*]; ver 4/45e[2, *b*]
Objeto: 1/ap[*h*], 2/d3, 2/12-13, 2/21e, 3/post2, 4/d6; ideado [*ideatum*]: 1/ax6, 1/30d, 2/d4, 2/5, 2/6c, 2/32d, 2/43e
Obsesión: v. Fijación
Odio: 3/13, 3/13e, 3/22, 3/26, 3/27c, 3/31-3/40, 3/af7, 4/34e, 4/37e1[*a*]; es malo 4/45, 4/73e; se vence con el amor 4/46, 5/10e[*b*]
Oficio: 4/62e, 5/pról[*a*], 4/c32
Omnipotencia: en Dios 1/17e[*b-c*]
Opinión: definición 2/40e2[*a*], 4/17e; falsa 4/57e; vulgar 1/33e[*b, e*], 1/ap[*c, f*], 3/af28[*b*], 4/66e
Oposición: 2/29e, 3/6d, 3/18e2, 3/37d, 3/52e, 3/56e[*a*], 3/af23-24, 3/af26, 3/af28-29, 3/af31-32, 3/af38, 3/af41
Orden: de las causas 1/33e1; común 2/29c, 2/29e, 4/4e, 4/62e[*b*], 5/1, 5/10e; del entendimiento 2/40e2[*a*], 5/1d; geométrico 4/18e[*a*]; imaginativo 1/ap[g], 2/9d; de la naturaleza necesario: 1/11d, 1/33

Pablo: 2/44e
Padres [*parentes*]: 4/c13
Palabra [*verbum*]: como asociación 2/18e[*b*], 2/35e, 2/40e2[*a*], 2/49e[*c*], 3/2e[*b, f*], 4/pról[*b, f*], 4/72d, 5/36e[*a*]; ordinarias 2/17e[*b*], 3/af20
Parásitos [*parasiti*]: 4/57
Parte: del alma 5/20e[*c-d*], 5/38-40; amor parte del de Dios: 5/36e[*a*]; de los cuerpos: 2/13e[ax3, lema 5 y 7e], 2/15d, 2/17c, 2/18d, 2/24, 2/28d, 3/pról[*b*], 3/35e, 4/39,

4/42d, 4/43d, 4/45e[2, *b*], 4/60, 4/c27 y 30; en Dios no existe 1/11e[*b*], 1/12d, 1/15e[*c-b*]; entendimiento humano es la mejor: 5/39d, 5/40e
Particular: 2/48e[*a*]
Participar: 2/49e[*l*, 1.º], 3/af3, 4/45e[2, *a*], 4/c31
Pasión: la acción la sustituye y supera 4/59; definición 3/d2, 3/1, 3/3, 3/56d[*a*]; no en Dios 1/15e; y duración del cuerpo 5/34; implica negación 3/32; su potencia 4/5-6; transformarla 5/3-4e; virtud parcial 4/60
Pasiones del alma [Descartes]: 5/pról[*c*]
Patriarcas: 4/68e
Pecado [*peccatum*]: 1/ap[*b, d, g, i*], 4/pról[*c-d*], 4/37e1[*e*], 4/37e2[*c*], 4/54e, 5/6e
Pedro: 2/44e
Peligro [*periculum*]: 3/47e, 3/59e[*a*], 3/af40, 4/35e, 4/69d, 4/69e, 4/72e, 5/pról[*d*], 5/10e[*b*]
Pensamiento [*cogitatio*]: atributo de Dios 2/1; distinto de la extensión 1/d2, 2/49e[*c*]; esencia del alma 5/9d; infinito 1/d2, 1/21d, 1/31d, 2/1e; orden de los 5/1, 5/10e[*c*]; singular 2/1d
Per aliud [por otro]: 1/d5, 1/ax2, 1/23d
Percepción: 1/d4, 2/d3, 2/ax5, 2/5, 2/11c, 5/pról[*c*]; y entendimiento 1/d4, 1/10d, 2/7e[*a-b*]
Perfección: y acción 5/4; de los afectos 3/af3; y alegría 4/45e[2, *a-b*], 4/59d[1], 5/33e; de las cosas 1/33e2[*d*], 1/ap[*i*]; de Dios 1/33e2, 1/ap[*e*]; e intuición 5/27d; de una obra 4/pról[*b-c*]; es la realidad 2/d6, 4/pról[*f*]; de la sustancia 1/11e[*b*]
Perfidia: 4/72e
Per se [por sí]: atributo 1/10; bueno 4/45e[2, *a*]; causa 1/16c2; sustancia 1/d3; *per se notum* 1/20c2, 5/pról[*b*]
Perseverar: en la existencia 1/24c, 2/45e, 3/6-9, 3/37, 3/57, 3/58d, 3/af6, 4/pról[*f*], 4/3-8, 4/18, 4/20d, 4/25d, 4/26d, 4/c32
Perverso: acto 3/af27
Philautia: v. Amor propio
Piedad [*pietas*]: y amor 4/c15; y autoridad 4/51e; definición 4/37e1[*b*]; falsa 4/c22; felicidad 2/49[*l*], 4/18e[*d*]; primordial 5/41; y tristeza 4/c24, 5/4e[*b*]
Placer [*titillatio*]: 3/11e[*a*], 3/af3[*b*]; y el bien, 4/43, 4/44d
Pobre: 4/c17, 510e[*c*]
Poder [*potentia*]: de los afectos 3/56e[*b*], 3/af28; de Dios 1/17e[*b-d*], 2/3e; de la razón 3/pról[*a-b*], 5/pról[*b*], 5/4e[*b*], 5/6, 5/20e[*b-c*], 5/23e, 5/29d, 5/42d, 5/42e
Poenitentia: v. Arrepentimiento
Posible: y afectos 4/11-12, 5/5; definición 1/33e1, 2/31c, 4/d4
Positivo: 1/26d, 2/33, 2/35d, 2/49e[*a*], 3/af4, 4/pról[*f*], 4/1, 4/14e
Potencia [*potentia*]: 1/11d; de los afectos 4/5-6, 5/20e[*c*]; del alma igual a la del cuerpo 3/28d; de Dios 1/34; en potencia 1/31e; de la razón 4/c13, 5/pról[*a*]
Potestad [*potestas*]: 1/17e[*a*], 1/33e2[*d*], 1/35, 2/3, 2/49e[*c, l*], 3/2e2[*c-d*], 4/pról[*a*], 4/36e, 4/37e2[*b*], 4/51e, 4/c32, 5/pról[*c*], 5/3c, 5/4e, 5/10, 5/29d, 5/39d, 5/42d
Práctica: 2/49e[*l*], 4/45e[2, *b*]
Predeterminación: 1/ap[*a*]
Predicar: 2/40e1[*c*], 2/49e[*j*], 3/45c2, 4/49d
Prejuicio: 1/11e[*b*], 1/ap[*a-e, j*], 2/40e1[*a*], 2/49e[*c*], 4/pról[*c*]
Premio: 2/49e[*l*, 1.º], 5/42
Premisa: 2/28d, 5/32e
Presagio [*omen*]: 3/50e
Presencia de ánimo: 3/59e[*a*]
Principio: 1/d8, 1/8e2[*a*], 4/pról[*a, d*], 4/18e[*d*], 4/22c, 4/45e[2, *b*],5/pról[*b, d*], 5/33e, 5/36e[*a*]

Principios de filosofía de Descartes [Spinoza]: 1/19e
Privación: 2/35, 2/49e[*a*], 3/af3, 4/1d, 5/20e[*c*]
Procrear: 3/57e, 4/c20
Profeta: 4/44e
Prójimo: 2/49e[*l*, 3.º]
Propensión: 3/15e, 3/af8
Propiedad(es): del alma 2/49e[*e*, 4.º]; común de las cosas 2/31d, 2/38-40, 2/40e2[*a*], 4/62d, 5/7d, 5/12d, 5/20e[*b*]; comunes de los afectos 3/pról[*b*], 3/56e[*b*], 4/57e[*b*]; deducidas de la definición 1/16d; de Dios 1/ap[*a*], 2/10e[1]; extensión 1/15e[*e*]; de la idea 2/d4
Proporción [*ratio*]: 2/13e/def, 2/40e2[*b*], 4/39, 5/pról[*d*]
Prudencia: 3/pról[*a*], 3/52e[*a, b*], 3/55e[2]
Pudor [*verecundia*]: 3/39e[*b*], 3/af31; v. Vergüenza
Pusilanimidad: 3/51e[*a*], 3/af41, 3/af42

Quietud [*quietus, acquiescere*]: 2/49e[*l*, 1.º], 4/c32
Quinta parte: 2/47e[*a*], 2/49e[*b*], 4/39e, 5/41d

Raciocinio: 2/40e1[*a*], 2/40e2[*a*]
Racional: 2/40e1/d, 4/c5, 4/c8
Razón: acorde con la naturaleza 4/18e[*b*]; crítica 1/ap[*b*]; exceso no 4/61d; infalible 1/15e; norma de la virtud 2/49e[*l*, 1.º], 4/23-28; sana 1/33e2; sociedad 2/49e[*l*, 3.º]; variable no 4/62, 4/66; verdadera y necesaria 2/44
Realidad: afecciones 3/ap [def gen af]; entendimiento y voluntad 2/49e[*f*]; esencia o perfección 2/d6, 4/pról[*e-f*], 4/40; idea y objeto 2/1, 1/13e[*b*]; proporción con atributos 1/9, 1/10e, 1/16d; verdadera 2/43e[*b*]
Recíproco [mutuo]: 3/31e, 3/34e, 3/35e, 3/40e[1], 3/43, 3/af37, 4/37e2[*b*], 4/46d, 4/c28, 5/10e[*b*]
Rectitud: moral 3/pról[*a*], 3/af27, 4/57e, 5/10e[*a-b*]
Reducción: género común 4/pról[*e*]; a la ignorancia 1/ap[*f*]
Regla: de la naturaleza 3/pról[*b*], 4/50e; de la razón 4/18e[*a*]
Religión: costumbre 3/af27, 4/c13 y 15 y 22 y 24; primordial 5/41; razón 4/37e1[*b*], 4/73e
Remedio [*remedium*]: 5/pról[*e*], 5/4e[*b*], 5/20e[*b, e*]; conocer con claridad 5/3-4; conocer lo común 5/7-9, 5/11-13; conocer necesidad 5/5-6; conocer lo positivo 5/10e; conocer por la razón 5/38; ordenar según la razón 5/1, 5/10; referirlos a Dios 5/14-16, 5/24-25; separarlos de sus causas 5/2
Renuncia: 4/37e2[*b*]
Reposo [*quies*]: 1/32c2, 2/13e/lema 1, 2/13e/lema 3, 2/13e/ax 2, 3/2, 3/2e[*f*], 4/29, 4/42d
Reprimir: disminuir un afecto 3/2e[*e*], 3/11, 3/13, 3/19d, 3/20d, 3/23d, 3/35d, 3/37d-39d, 3/47d, 3/51d[*a*], 3/55-57, 3/59d, 3/af3, 3/af32, 3/af41, 3/af42, 3/ap[def gen af]; impotencia 4/pról[*a*], 4/7, 4/8, 4/14-18, 4/29-30, 4/37, 4/41-43, 4/48, 4/53, 4/59, 4/60; recursos 5/pról[*a-b*], 5/7d, 5/10e[*a*], 5/42
Reverencia: 4/54e
Riquezas [*divitiae*]: 3/56e, 3/af47, 4/c29, 5/10e[*c*]
Risa [*risus*]: 2/35e, 3/59e; es buena 4/44e, 4/45e[2, *a*], 4/50e

Sabiduría: alegría 2/49e[*c*], 4/45e[2, *b*]; educación 4/c20; meditación de la vida 4/67; vida buena 5/pról[*a*], 5/10e[*c*], 5/42
Sagrado: 3/af27
Salud: 1/ap[*g, h*], 4/44e, 4/60e, 4/63e[2]
Salvación [*salus*]: 2/49e[*l*, 1.º], 5/36e[*a*], 5/42e

Satírico: 4/35e
Satisfacción: de un anhelo 3/39e[*a*], 3/af48[*a*], 4/71e
Sedición: 4/c25
Seguridad: 3/18e2, 3/af14; no buena 4/47e
Semejante [*similis*]: 3/18e1
Séneca: 4/20e
Sensación: 2/ax4, 2/ax5
Sentidos: 1/ap[*f*, *i*], 2/10e[2, *b*], 2/40e2[*a*]
Ser: distintos 1/10e; no ser 2/43e[*b*]; real 5/30d; transcendental 2/40e1[*b*], 4/pref[*e*]
Serie: 1/33e2[*b*]
Servicio: 2/49e[*l*, 1.º, 4.º], 4/c28
Seu/sive: 4/28d
Signo: de impotencia 3/45e[*a*], 3/47e; palabra 1/17e[*d*], 2/40e2[*a*]; de sustancia 1/10e
Significado: 3/af20, 3/af23, 4/pról[*b*]
Simeón: 2/44e
Simpatía: 3/15e
Simple: 1/8e2[*c*], 2/13e/ax2, 2/13e/lema 7d;, 2/15, 2/40e2[*b*], 3/af10
Singular [cosa]: admiración 3/52; y lo común 2/37, 2/40e1[*c-d*]; no conocimiento 2/31; definición 2/d7; fuerte 4/ax; gloria 3/53, 3/55e[1]; inseguridad 3/af15; origen 1/28e
Sitio: 2/13e/ax3
Soberbia: 3/26e, 3/30e, 3/af28, 3/af29; adulación 4/57; humildad 4/54e; ignorancia e impotencia supremas 4/55-56; v. Sobrestima
Sobrestima [*existimatio*]: 3/26e, 3/af21, 3/af28[*a*]; mala 4/48-49
Sobriedad: 3/56e[*a*], 3/59e[*a*], 3/af48
Sociedad: 2/49e[*l*, 4.º], 4/40, 4/c13-17, 4/73, 5/10e[*b*]; necesaria y útil 2/49e[*l*, 3.º y 4.º], 4/35e, 4/37e2[*b*]
Sol: 1/ap[*c*], 2/35e, 2/44e, 4/1e
Soledad: 4/35e, 4/73
Sueño: 2/49e[*i*], 3/2e[*b*, *d*]
Suicidio: no natural 2/49e[*k*], 3/4, 4/18e[*b*, 3.º], 4/20e
Sujeto: 3/5, 5/ax1
Superstición: 1/ap[c], 2/49e[*l*, 3.º], 3/50e, 4/37e1[*d*]; pesimismo 4/45e[2, *a*], 4/63e[1], 4/73e, 4/c31
Sustancia: anterior a los atributos 1/1; corpórea indivisible 1/13e; definición 1/d3, 1/8e2; diversos atributos 1/2, 1/8e2; existencia necesaria 1/7, 1/8e2; infinita 1/8; producida 1/5; varias del mismo atributo 1/3; varios atributos 1/9, 1/10e

Tabla [*tabula*]: pintura en una 2/43e[*a*], 2/49e[*c*]
Tamaño: 2/40e1[*d*], 4/1e
Tautología: 3/af1
Tedio: 3/59e
Temeridad: 4/16d
Temor: 3/39e[*b*], 3/af39, 3/af41, 4/1e
Templanza [*temperantia*]: 3/56e[*a*], 3/59e[*a*], 3/af48
Tendencia: 3/af1
Teólogos: 1/ap[*e*], 4/35e
Término: escolástico 1/24c, 2/40e1[*b*]
Tiempo: y afecto 3/af18, 4/d6; asociación de imágenes 2/44c1; y bien 4/pról[*f*]; conato 3/8-9; y poder del alma sobre los afectos 5/7, 5/20e[*b*]
Timidez [*timidus*]: 3/51e, 3/af48
Tiranía: 4/c13, 4/c20

Titillatio: v. Placer
Todo: 1/12d, 2/37-39, 4/18e[*b*]
Tranquilidad [*acquiescentia*]: falsa 1/ap[*a*]; intuición de Dios es la mayor 5/27, 5/32d, 5/36e[*a-b*], 5/38e, 5/42e; verdadera 4/52, 4/c4, 5/10e[*b*]
Transcendentales [términos]: 2/40e1[*b*]
Triángulo: 1/8e[*c*], 1/11d[*b*], 1/17e[*c*], 2/49d, 2/49e[*j*], 2/49e[*l*, 2.º], 4/57e[*b*]
Tristeza: 3/11e[*a*], 3/15, 3/18, 3/19-21, 3/23, 3/af3; especies 3/56d[*a*]; mala 4/41, 4/59d[1], 4/64d, 4/c31

Único: 1/8d, 1/10e, 1/14c1, 1/15e[*e*], 1/17e[*d*], 2/4, 2/10e[1], 4/22c
Unión: de cuerpos 2/13e/lema 3/def/lema 4; del alma y el cuerpo 2/13e[*a*], 5pról[*d*]
Universal: idea 2/49e[*b*, *j*]; abstracta 2/40e1[*c*, *d*], 2/40e2[*a*], 2/48e, 2/49e[*h*, *k*], 3/46, 3/55e[1], 4/pról[*c*]; conocimiento de segundo género 5/36e[*b*]; demostración 1/21d[*a*], 2/43d, 2/46d, 4/4d, 4/6d, 5/36e[*b*]; leyes de la naturaleza 3/pról[*b*], 4/62d[*b*]
Universo: 1/11[*b*], 5/pról[*d*]
Utilidad: 1/ap[*c*]; fundamento de la virtud 4/18e[*b*, *d*], 4/20, 4/25, 5/10e[*b*], 5/41d; – hombres regidos por la razón 4/35-37, 4/c8-9 y 26; virtud 4/d1

Vacío [*vacuum*]: no existe 1/15e[*f*]
Vago: 2/40e2[*a*], 5/10e[*a*]
Vano/a: 3/pról[*b*], 3/56e[*a*], 3/af48, 4/pról[*b*], 4/37e1[*d*], 4/58e[*a*], 5/10e[*c*]
Varón: 3/2e[*e*], 4/45e[2, *b*], 4/73e, 4/c20, 5/pról[*d*]
Variación: 3/59e[*b*], 4/31e, 4/33, 4/37e2[*b*], 4/58e[*a*], 4/c13, 4/c26, 5/20e[*c*], 5/39e
Veneración: 3/52e[*a*], 3/55e[2], 3/af5
Venganza [*vindicta*]: 3/41e, 3/af37; mala 4/45c2, 4/c13; perjudicial 4/46e
Verdad: acuerdo con el objeto 1/ax3, 1/8e[*b*, *c*, *d*], 2/d4; y certeza 2/43; eterna: 1/d8, 1/8e2[*b*], 1/17e[*d*], 1/19e, 1/20c1, 5/37d
Verecundia: v. Pudor
Vergüenza [*pudor*]: 3/30e, 3/39e, 3/40e, 3/af3; virtud 4/58e[*b*], 4/c23
Vestigio/huella [*vestigium*]: 2/13e/post 6, 2/18d, 3/post2, 5/23e
Vía [camino]: alegría 1/ap[*d*], 3/28, 3/39, 4/18e[*b*]; Descartes 3/pról[*a*]; difícil 5/42e; falso 1/ap[*c*, g]; felicidad 2/pról; libertad 4/c25, 5/pról[*a-b*], 5/10e[*b*]; perfección 4/c8; razón 4/26-27, 4/40, 4/54e; sociedad 4/58e
Vicio: no natural 2/17e[*c*], 3/pról[*a-b*], 3/af29 y 48, 4/57e[*b-c*], 4/67e, 4/c13 y 25 y 29, 5/6e, 5/10e[*c-d*], 5/20e[*a*]
Vida: cuerpo sano 4/c17, 5/39e; feliz 3/57, 4/54, 4/63e[2]; gozo 3/57e[*a*], 4/502, 4/73e, 4/c32; norma de 2/49e[*c*], 3/pról[*a*], 4/37e1[*c*], 5/pról[*c*], 5/10e[*a*]; práctica 2/49e[*l*]; presente 5/20e[*e*]; sabiduría 4/67, 4/68e, 4/73e, 4/c8-9; social 2/49e[*l*, 3.º]
Virtud: 3/7, 4/d8, 4/18e[*b*], 4/50e, 4/c13; conato como fundamento 4/21-22; felicidad 2/49e[*l*, 1.º], 5/42; hombre libre 4/67-73, 4/73e; norma es la razón 4/23-24, 4/37e1[*c*]; suprema es conocer a Dios 4/28, 5/25
Vituperio [*vituperium*]: 3/af31, 1/ap[*b*, g], 3/29e, 3/30e, 3/55e[1], 4/37e2[*a*],4/52e
Volición [*volitio*]: 1/32d, 1/ap[*c*], 2/48e, 2/49, 2/49e[*b*], 3/af1
Voluntad [*voluntas*]: no amor 3/af6; no en Dios 1/17e, 1/32c1; es deseo 3/2e, 3/9e, 3/19e, 3/27e[2], 3/af1, 3/af9; no facultad de querer, sino de afirmar 2/48e[*b*], 2/49 y 49c; idéntica al entendimiento 2/49c, 2/49e[*d*, *h*]; no libre 1/17e[*b*, *d*], 1/32, 1/33e2[*b*], 2/35e; no libre en el hombre 2/48-49e; no poder sobre los afectos 5/pról[*b-c*]; volición 1/32d, 1/ap[*c*], 2/48e, 2/49, 2/49c, 2/49e[*f*]
Vulgo: 1/17e[*e*], 1/ap[*f*, *h*], 2/3e, 3/29e, 4/54e, 4/58e[*a*], 4/c28, 5/41e

Zelotypia: v. Celos